Exeg. 554 Th - 3,3 Keil

BIBLIOTHECA
REGIA
MONACENSIS

BIBLISCHER COMMENTAR

ÜBER

DAS ALTE TESTAMENT.

HERAUSGEGEBEN

VON

Carl Friedr. Keil und **Franz Delitzsch.**

DRITTER THEIL: DIE PROPHETISCHEN BÜCHER.

DRITTER BAND:

DER PROPHET EZECHIEL.

LEIPZIG,
DÖRFFLING UND FRANKE.
1868.

BIBLISCHER COMMENTAR

ÜBER

DEN PROPHETEN EZECHIEL

VON

CARL FRIEDRICH KEIL

DR. UND PROF. DER THEOL.

MIT VIER LITHOGRAPHIRTEN TAFELN.

LEIPZIG,

DÖRFFLING UND FRANKE.

1868.

BIBLIOTHECA REGIA MONACENSIS
Bayerische Staatsbibliothek München

EINLEITUNG

in das Buch Ezechiels.

1. **Die Person des Propheten.** *Ezechiel*, יְחֶזְקֵאל (1,3. 24,24) d.i. יְחַזֵּק אֵל Gott stärkt, Ἰεζεκιήλ (LXX u. Sir. 49,8), in d. *Vulg. Ezechiel*, während *Luther* nach LXX den Namen *Hesekiel* schreibt, war der Sohn Busi's, aus priesterlichem Geschlechte und im J. 599 v. Chr. d. i. im 11. Jahre vor der Zerstörung Jerusalems mit dem Könige Jojachin, den Großen des Reiches, vielen Priestern und dem vornehmsten Teil der Bevölkerung Jerusalems und Juda's ins Exil nach Babel geführt worden (1,2. 40,1 vgl. 2 Kg. 24,14 ff. Jer. 29,1). Dort lebte er im nördlichen Mesopotamien an den Ufern des Chaboras inmitten einer Colonie deportirter Judäer in dem Orte Tel-Abib (1,1. 3,15), verheirathet in einem eigenen Hause (3,24. 8,1. 24,18). Im fünften Jahre seines Exils d. i. im J. 595 v. Chr. wurde er zum Propheten vom Herrn berufen und wirkte in diesem Amte nachweislich 22 Jahre, da die jüngste seiner Weissagungen aus dem 27. J. seiner Verbannung d. i. 572 v. Chr. datirt ist (29,17). Ueber seine sonstigen Lebensumstände und Schicksale, sowie über seinen Tod ist nichts bekant. Die apokryphischen Sagen bei den Kchv. und Rabb., daß er von einem Fürsten seines Volks, weil er dessen Götzendienst gerügt hatte, getödtet und im Grabe Sems und Arphaxads begraben worden sei (vgl. *Carpzov, Introd. II p. 203 sqq.*), u. a. sind ohne historischen Gehalt. Sicher ist nur so viel, daß er sein Leben unter den Exulanten, wo der Herr ihm seinen Wirkungskreis angewiesen, beschlossen und auch nicht, wie sein Zeitgenosse Daniel (vgl. Dan. 1,21. 10,1), das Ende des Exils und den Anfang der Erlösung Israels aus Babel erlebt hat, da seine Weissagungen hierüber nicht die leiseste Andeutung enthalten.

2. **Die Zeit des Propheten.** Ezechiel ist Prophet des Exiles wie Daniel, aber in anderer Weise als dieser, der schon vor ihm, schon bei der ersten Einnahme Jerusalems durch Nebucadnezar unter dem Könige Jojakim, nach Babel weggeführt war, dort über siebenzig Jahre lang am babylonischen und medopersischen Hofe lebte und zeitweise sehr einflußreiche Staatsämter bekleidete. Daniel wurde von Gott in diese hohe Stellung, die ihm einen Einblick in die Gestaltung und Entfaltung des Weltreiches gewährte, versezt, um von diesem Standpunkt aus die Entwicklung der Weltreiche im Kampfe gegen das Gottesreich erschauen und die un-

zerstörbare, alle Weltmächte überwindende Kraft und Herrlichkeit des Gottesreiches weissagen zu können. Ezechiel hingegen ward zum Wächter über das ins Exil deportirte Israel gesezt und solte in dieser Stellung das Werk der früheren Propheten, namentlich des Jeremia, an den er sich in seinen Weissagungen mehrfach anschließt, fortführen, seinen Volksgenossen das Gericht und das Heil Gottes predigen, um sie zum Herrn ihrem Gotte zu bekehren. — Um seine prophetische Tätigkeit, deren reife Frucht uns in seiner Weissagungsschrift vorliegt, richtig zu erkennen, müssen wir sowol die Bedeutung des Exils für die Entwicklung des Gottesreiches ins Auge fassen, als auch die Verhältnisse, unter welchen Ezechiel wirkte, uns deutlich machen.

Was der Herr den Stämmen Israels, als sie noch an der Grenze des verheißenen Landes standen und sich anschickten dasselbe einzunehmen, durch Mose verkündigen ließ, daß er sie bei beharrlicher Uebertretung seiner Gebote nicht nur mit schweren Plagen züchtigen, sondern sie endlich auch aus dem Lande, das sie einnehmen werden, wieder herausreißen und unter alle Völker zerstreuen werde (Lev. 26, 14—45. Deut. 28, 15—68) — diese von allen Propheten nach Mose wiederholte Drohung war an den vom Hause Davids abgefallenen zehn Stämmen bereits durch die Assyrer vollstreckt worden und ging nun durch die Chaldäer auch am Reiche Juda in Erfüllung. Unter dem Könige Jojakim fiel Nebucadnezar der König von Babel zum ersten Male in Juda ein, eroberte Jerusalem, machte sich Jojakim untertan und führte eine Anzahl israelitischer Jünglinge von edler Geburt und königlichem Geblüte, unter ihnen den Daniel, samt einem Teile der Tempelgeräthe nach Babel ab, um diese Jünglinge für seinen Hofdienst ausbilden zu lassen (Dan. 1, 1—7). Mit dieser Invasion der Chaldäer beginnen die von Jeremia geweissagten siebenzig Jahre der chaldäischen Dienstbarkeit und Wegführung Juda's nach Babel. Da nämlich Jojakim schon nach drei Jahren von Nebucadnezar wieder abtrünnig ward, so nahm Nebucadnezar nach längerer Belagerung im dritten Monate der Regierung Jojachins Jerusalem zum andern Male ein und führte mit dem gefangen genommenen Könige und seinem Hofstaate, die Obersten von Juda und Jerusalem, viele Priester und Krieger und die Zimmerleute und Schmiede nach Babel ins Exil; nur das geringe Volk im Lande zurücklassend, über welches er den Oheim des deportirten Königs, Mathanja unter dem Namen Zedekija, als seinen Vasallen zum Könige einsezte (2 Kg. 24, 10—17. Jer. 29, 2). Mit dieser Wegführung des kräftigen Kernes der Nation war die Kraft des Reiches Juda gebrochen, und wenn Nebucadnezar dasselbe auch damals noch nicht zerstörte, sondern als Vasallenreich unter seiner Oberherschaft noch fortbestehen ließ, so konte dieser Fortbestand doch nicht von Dauer sein. Juda war zu tief gesunken, um in den erlittenen Schlägen schon die züchtigende Hand seines Gottes zu erkennen und sich bußfertig unter seinen gewaltigen Arm zu beugen. Anstatt auf die Stimme des Propheten Jeremia zu hören und das chaldäische Joch in Geduld zu tragen (2 Chr. 36, 12), sezten König und Volk ihr Vertrauen auf den Beistand Aegyptens, und Zedekija brach den Eid der Treue, welchen er dem Könige von Babel geschworen hatte. Um

diese Treulosigkeit zu strafen, zog Nebucadnezar von Neuem heran wider Jerusalem und machte mit Eroberung und Verbrennung der Stadt und des Tempels im eilften Regierungsjahre Zedekija's dem Reiche Juda ein Ende. Der aus der belagerten Stadt entflohene Zedekija wurde von den Chaldäern gefangen genommen und mit seinen Söhnen nach Ribla vor den König Nebucadnezar geführt, welcher seine Söhne vor seinen Augen tödten, dann ihm die Augen ausstechen und den Geblendeten in Ketten nach Babel führen ließ. Auch viele Kriegsobersten und höhere Priester wurden zu Ribla getödtet, und die in Jerusalem Gefangengenommenen samt den Ueberläufern und einem großen Teile des übrigen Volks nach Babel ins Exil geführt (2 Kg. 25, 1—21. Jer. 52, 1—30). Mit dieser Katastrophe verlor das alttestamentliche Gottesreich seine staatliche Existenz; das Bundesvolk war nun aus seinem Lande unter die Heiden verstoßen, um die Strafe für seinen hartnäckigen Abfall vom Herrn, seinem Gotte zu tragen. Doch war diese Verstoßung unter die Heiden keine gänzliche Verwerfung Israels, sie war nur eine Suspension, aber keine Vernichtung des Gnadenbundes. Der Menschen Untreue kann die Treue Gottes nicht aufheben. „Troz dieses furchtbaren, durch die schwersten Sünden herbeigezogenen Gerichts war und blieb — wie *Auberlen,* der Proph. Daniel S. 27 d. 2. Aufl. treffend bemerkt — Israel das auserwählte Volk, durch welches Gott noch seine Absichten an der Menschheit erreichen wollte. Seine Gaben und Berufung mögen ihn nicht gereuen (Röm. 11, 29).“ Auch nach dem babylonischen Exile wurde der Gottesstaat nicht wieder hergestellt; das Bundesvolk erlangte nach der Rückkehr aus Babel seine Selbständigkeit nicht wieder, sondern blieb, von der kurzen Zeit, da es unter den Makkabäern seine Unabhängigkeit sich erkämpft hatte, abgesehen, in beständiger Abhängigkeit von den heidnischen Weltherschern, bis es nach der römischen Zerstörung Jerusalems vollends unter alle Nationen der Erde zerstreut wurde. Aber mit dem äußeren Gottesstaate solte die Wesenheit des Gottesreiches nicht untergehen, sondern nur in eine neue Entwicklungsphase treten, welche den Uebergang zu seiner Erneuerung und Vollendung in dem durch Christum aufzurichtenden Gottesreiche zu vermitteln bestimt war. Zur Anbahnung dieses Zieles und zugleich den Exulanten zum Zeugnisse, daß Israel troz seiner Verstoßung unter die Heiden noch Volk Gottes sei, ließ der Herr in dem Priestersohne Ezechiel einen Propheten von ungemeiner Kraft und Energie inmitten der Exulanten aufstehen, „der wie eine Posaune seine Stimme erhob und Israel seine Missetat anzeigte, — dessen ganze Erscheinung den kräftigsten Beweis lieferte, daß der Herr noch unter seinem Volke sei, der selbst ein Tempel des Herrn war, vor dem der Scheintempel, der noch zu Jerusalem auf kurze Zeit stand, in sein Nichts zurücksank, ein geistlicher Simson, der mit kräftigem Arme die Säulen des Götzentempels ergriff und ihn zu Boden schmetterte, eine gewaltige, gigantische Natur, die eben dadurch geeignet war, den babylonischen Zeitgeist, der sich in gewaltigen, gigantischen, grotesken Formen gefiel, wirksam zu bekämpfen, allein stehend, aber einem Hundert von Prophetenschülern gleich geltend“ (*Hgstb.* Christol. II S. 531 f.).

Die Berufung Ezechiels zum Propheten erfolgte im fünften Jahre der

Regierung Zedekija's, im vierten Monate des Jahres (1,1 u. 2), in einem Zeitpunkte, in welchem unter den im Lande Zurückgebliebenen wie unter den nach Babel Weggeführten die Hoffnung auf den baldigen Sturz des babylonischen Reiches und der dann erfolgenden Rückkehr der Exulanten in ihr Vaterland sehr lebhaft war und durch Lügenreden falscher Propheten stark genährt wurde, vgl. Jer. 29. In dem nämlichen Jahre und Monate weissagte Hananja, ein Prophet aus Gibeon, im Tempel zu Jerusalem vor den Augen der Priester und des ganzen Volks: Jehova werde das Joch des Königs von Babel zerbrechen und binnen zwei Jahren alle von Nebucadnezar weggeführten Tempelgeräthe, sowie auch den König Jechonja und alle nach Babel gekommenen Gefangenen Juda's nach Jerusalem zurückbringen, Jer. 28, 1—4. Und der Prophet Jeremia, welcher diesen Lügenreden und eitlen Hoffnungen mit dem Worte des Herrn strafend entgegentrat und eine lange Dauer der babylonischen Dienstbarkeit verkündigte, wurde deshalb von den Lügenpropheten, selbst den in Babel befindlichen, heftig angefeindet und verfolgt, vgl. Jer. 28, 5—17. 29, 21—32. Diese Verblendung über die politische Lage der Dinge, dieser Geist der Auflehnung wider den Rathschluß des Herrn hatte nicht nur das Volk, sondern auch die Großen des Reichs und den König ergriffen, daß sie Anschläge zur Empörung wider den König von Babel machten und eifrig betrieben. Keinen andern Zweck als diesen hatte die Zusammenkunft der Könige von Edom, Moab, Ammon, Tyrus und Sidon mit Zedekija in Jerusalem (Jer. 27, 3); und auch die Gesandtschaft, welche Zedekija nach Babel schickte (Jer. 29, 3), sowie seine eigene Reise dorthin im vierten Jahre seiner Regierung (Jer. 51, 59) solten wol nur dazu dienen, den König von Babel durch Versicherungen der Ergebenheit und Treue zu täuschen, um den beabsichtigten Abfall von ihm ins Werk setzen zu können. Aber diese eitle Hoffnung auf baldige Abschüttelung des babylonischen Joches wurde zu Schanden, als infolge des treulosen Abfalles Zedekija's Nebucadnezar Jerusalem nach anderthalbjähriger Belagerung und Einschließung eroberte, Stadt und Tempel niederbrennen ließ und das Reich Juda zerstörte. Mit diesem Schlage waren dem gottentfremdeten Volke alle Stützen falschen Vertrauens zerbrochen. Die Vorspiegelungen der falschen Propheten hatten sich als Lüge erwiesen, die Weissagungen der Propheten des Herrn dagegen waren glänzend als göttliche Warheit gerechtfertigt. Die Zerstörung Jerusalems, die Verbrennung des Tempels und der Untergang des Reiches bilden daher auch einen Wendepunkt für das prophetische Wirken Ezechiels. Während er vor dieser Katastrophe dem von der Hoffnung baldiger Befreiung aus dem Exile beseelten Volke das Gericht des Unterganges Jerusalems und Juda's zu predigen hatte und mit dieser Predigt wenig Eingang fand, war nun die Zeit gekommen, wo er dem im Exile schmachtenden, der Schmach, Verachtung und Tyrannei der Heiden preisgegebenen Volke, um es vor Verzweiflung zu bewahren, die Quelle des Trostes eröffnen konte durch die Verkündigung, daß der Herr alle Heidenvölker für die seinem Volke zugefügte Schmach mit Untergang strafen, sein von ihnen unterdrücktes Volk aber, wenn es sich bußfertig zu ihm bekehre, aus der Zerstreuung wieder sammeln, zu einem heiligen, in

seinen Geboten wandelnden und ihm willig dienenden Volke machen, es in sein Land zurückführen, seinen Knecht David zum Fürsten ihm geben und sein Reich einst herrlich wieder aufrichten werde.

3. **Das Buch Ezechiels.** Die Sammlung der in dem Buche zu einem einheitlichen Ganzen verbundenen Weissagungen zerfält in zwei Hauptteile: 1. Gerichtsverkündigungen über Israel und die Heidenvölker c. I—XXXII; 2. Heilsverkündigungen für Israel c. XXXIII—XLVIII. Jeder dieser Hauptteile ist in zwei Abschnitte geglidert. Der erste enthält nämlich die Weissagungen des Gerichts *a*. über Jerusalem und Israel c. III, 22—XXIV; *b*. über die Heidenvölker c. XXV—XXXII; der zweite Hauptteil enthält *c*. die Weissagungen von der Erlösung und Wiederherstellung Israels und dem Untergange der heidnischen Weltmacht c. XXXIII—XXXIX, *d*. das prophetische Gemälde von der Neugestaltung und Verherrlichung des Gottesreiches c. XL—XLVIII, und die ganze Sammlung wird durch die feierliche Weihe Ezechiels zum Propheten c. I, 1—III, 21 eröffnet. Die Weissagungen des ersten, dritten und vierten Teiles sind durchaus chronologisch geordnet, die des zweiten Teiles, die Drohweissagungen über die Heidenvölker (c. 25—32), sind nach ihrem sachlichen Inhalte zusammengestellt. Dies wird durch chronologische Data in den Ueberschriften bezeugt und durch den Inhalt sämtlicher Weissagungsgruppen der drei ersten Teile bestätigt. Der erste Teil hat folgende chronologische Angaben: das fünfte Jahr der Wegführung Jojachins (1, 2) als die Zeit der Berufung Ezechiels zum Propheten und der ersten Weissagungen über Jerusalem und Israel; sodann das sechste (8, 1), siebente (20, 1) und neunte Jahr der Wegf. Joj. (24, 1). Der zweite Teil enthält die Weissagungen gegen sieben auswärtige Völker, von welchen die wider Tyrus ins eilfte (26, 1), die wider Aegypten ins zehnte (29, 1), siebenundzwanzigste (29, 17), eilfte (30, 20 u. 31, 1) und zwölfte J. der Wegf. (32, 1 u. 17) fallen. Von den beiden lezten Teilen hat jeder nur ein chronologisches Datum, nämlich c. 33, 21 das zwölfte J. der Wegf. d. i. ein Jahr nach der Zerstörung Jerusalems, und c. 40, 1 das fünfundzwanzigste J. der Wegf. oder vierzehnte J. nach Jerusalems Zerstörung. Die übrigen Weissagungen, welche keine Zeitangabe an der Spitze tragen, schließen sich ihrem Inhalte nach eng an die mit chronologischen Daten versehenen an, so daß sie derselben Zeit wie jene angehören. Hieraus ergibt sich, daß die Weissagungen des ersten Teiles sämtlich, die des zweiten zum größeren Teile vor die Zerstörung Jerusalems fallen, die des dritten und vierten Teils aus der Zeit nach dieser Katastrophe stammen. Schon dieses chronologische Verhältnis spricht dafür, daß die Weissagungen gegen die auswärtigen Völker c. 25—32 nicht — mit der Mehrzahl der Ausll. — zur zweiten, sondern vielmehr zur ersten Hälfte des Buches zu rechnen sind. Diese Ansicht wird bestätigt einerseits durch den Inhalt der Weissagungen, indem dieselben ausnahmslos nur den Untergang der heidnischen Völker und Reiche verkündigen, ohne irgend eine Aussicht auf dereinstige Begnadigung und Bekehrung des Restes dieser Völker, und eben hiedurch sich an die Drohweissagungen gegen Israel im ersten Teile anschließen, andrerseits durch die zwischen c. 33, 1—20 und c. 3, 16—21

vgl. mit c. 18, 19—32 obwaltende Correspondenz, welche keinen Zweifel darüber läßt, daß c. 33, 1—20 dem Propheten die Aufgabe für sein Wirken nach der Zerstörung Jerusalems vorzeichnet, mithin die Einleitung für die zweite Hälfte seiner Weissagungen bildet. — Das Weitere über den Inhalt und die Gliderung des Buches s. bei der Auslegung in den einleitenden Bemerkungen zu den einzelnen Abschnitten und Capiteln.

Die *prophetische Darstellungsweise* Ezechiels hat manches Eigentümliche. Erstlich waltet bei ihm mehr als bei allen andern Propheten die symbolische und allegorische Einkleidung vor; und seine Symbolik und Allegorie beschränkt sich nicht auf allgemeine Umrisse und Bilder, sondern ist bis ins Einzelnste ausgeführt zu kühnen, die Wirklichkeit überbietenden Gestaltungen und idealen Darstellungen, die den Eindruck imposanter Größe und überschwenglicher Fülle machen. Selbst die einfache prophetische Rede ist reich an Bildern und kühnen, zum Teil auch seltenen Vergleichungen und ergeht sich in einer den Gegenstand allseitig zu erschöpfen strebenden Ausführlichkeit, wobei viele eigentümliche Ausdrücke und Formeln sich wiederholen und seine Diction breit und hie und da auch schwerfällig machen. Diese Merkmale seiner Darstellungsweise hat man einerseits aus dem Einflusse des babylonischen Geistes und Geschmackes auf die Form seiner Prophetie erklären, andrerseits aber sie für ein Erzeugnis schriftstellerischer, den Mangel an prophetischem Geiste und die schwindende Kraft des lebendigen Wortes durch Gelehrsamkeit und gelehrte Nachbildung des wirklichen Lebens zu ersetzen strebender Kunst halten wollen. Allein der vermeintlich babylonische Geist in den Formen der Symbole unsers Propheten ist gar nicht vorhanden. Für die Behauptung: „das Ganze in diesen Symbolen hat einen colossalen Charakter, der mehrfach auf jene im Auslande, in Chaldäa von Seiten des Propheten erfahrenen mächtigen Eindrücke hinweist, welche hier mit kräftigem, selbständigem Geiste aufgefaßt und wiedergegeben sind“, ist *Hävernick* den Beweis schuldig geblieben. Denn die Bemerkung, daß diese Symbole in Bezug auf Form und Inhalt vielfach den Symbolen seines Zeitgenossen Daniel gleichen, reicht hiefür nicht aus und läßt sich auch an und für sich durch den Hinweis auf das Bild des Adlers und die Vergleichung von Reichen mit Bäumen, Cedern, in c. 17 nicht zur Warheit erheben, da diese Bilder schon bei ältern Propheten vorkommen und die Löwen wie die Cedern in Palästina heimisch sind. Eben so wenig lassen sich in den Visionen von dem Felde mit Todtengebeinen c. 37 und dem neuen Tempel c. 40 ff. babylonische Eindrücke erkennen, so daß nur die dem Ezechiel eigentümliche Darstellung der Cherube mit vier Gesichtern in c. 1 u. 10 als vermeintliches Zeugnis für chaldäische Einflüsse übrig bleibt. Allein sehen wir auch davon ab, daß der Thron, auf welchem der Herr in Menschengestalt erscheint, unstreitig den Kern dieser Vision bildet und dieser Kern kein specifisch babylonisches Gepräge hat, so läßt sich die Darstellung des Cherubs mit Menschen- Löwen- Stier- und Adler-Gesicht schon deshalb nicht von dem Anschauen der assyrischen oder chaldäischen Bildwerke von menschlichen Figuren mit Adlerköpfen und Flügeln oder geflügelten Stieren mit Menschenköpfen oder Sphingen mit

Thierleibern und Frauenköpfen, wie sie in den Ruinen des alten Ninive gefunden worden, herleiten, weil die Ezechielschen Cherube nicht Stierbilder mit Löwenmähnen, Adlersflügeln und gehörnten Menschengesichtern waren, wie noch *W. Neumann* in s. Schrift über die Stiftshütte sie abgebildet hat, sondern nach Ez. 1,5 Menschengestalt hatten. Zwar finden sich unter den assyrischen Bildwerken auch geflügelte Menschenfiguren, aber auch diese brauchte Ezechiel nicht zu copiren, da ihm die menschlichgestalteten Cherubbilder des Salomonischen Tempels viel näher lagen. Die ganze Symbolik Ezechiels ist von dem israelitischen Heiligtume hergenommen und aus alttestamentlichen Ideen und Anschauungen geflossen. Wie das ideale Tempelbild c. 40 ff. nach den Verhältnissen des von den Chaldäern verbranten Tempels Salomo's entworfen ist, so liegen die Elemente für die Schilderung der majestätischen Theophanie c. 1 u. 10 in dem Thronen Jehova's über den Cherubim auf dem Deckel der Bundeslade und in den Phänomenen, unter welchen die Offenbarung der göttlichen Herrlichkeit bei der Bundschließung am Sinai erfolgte. Auf Grund dieser Tatsachen hat sich schon dem Jesaja die Erscheinung des Herrn zu einer Vision gestaltet, in welcher er Jehova im Tempel auf einem hohen und erhabenen Throne sitzend schaut, und um den Thron Seraphe mit sechs Flügeln stehend, welche das Heilig, heilig anstimmten (Jes. 6). Diese Symbolik finden wir bei Ezechiel dem Zwecke seiner Berufung entsprechend modificirt und weiter ausgeführt. Die Ausführung dieser Vision und anderer Symbole bei ihm gibt allerdings Zeugnis von seiner Fähigkeit, das im Geiste Geschaute deutlich und anschaulich in Worten zu beschreiben, aber die Symbolik selbst ist eben so wenig wie die Vision bloßes Product dichterischer Kunst oder subjectives Gebilde lebhafter Phantasie, ohne objectiv realen Grund, sondern beruht nach Inhalt und Form auf geistig realen d. h. vom Geiste Gottes in der Seele des Propheten erzeugten Anschauungen, wobei die Kunst des Schriftstellers sich auf treue und klare Wiedergebung des im Geiste Geschauten reducirt. — Charakteristisch für Ezechiel ist in dieser Hinsicht nur der eine rege Phantasie verrathende Reichtum an Bildern und Vergleichungen und die Vielseitigkeit seiner Kentnisse, die uns nicht blos in dem Entwurfe des neuen Tempels c. 40 ff., sondern auch in der Schilderung des ausgebreiteten Handels von Tyrus c. 27 und der Verhältnisse Aegyptens c. 29 u. 31 entgegentritt, sowie das Bestreben, in allen seinen Darstellungen, nicht nur in den symbolischen Beschreibungen und allegorischen Schilderungen c. 16 u. 23, sondern auch in den einfachen Reden, den Rügen der im Schwange gehenden Sünden und Laster und in den Straf- und Gerichtsdrohungen, den zu behandelnden Gegenstand bis in die speciellsten Einzelnheiten hinein zu verfolgen, nach allen Seiten hin zu beleuchten und zu durchdringen und nicht zu ruhen, bis er ihn erschöpft hat, ohne hiebei Wiederholungen zu scheuen. Diese Weise seiner Darstellung hat aber ihren Grund nicht blos in der Individualität unsers Propheten, sondern mehr noch in den Verhältnissen seiner Zeit und in seiner Stellung zu dem Geschlechte, welchem er den Rath und Willen des Herrn zu verkündigen hatte. Wie die Symbolik und Anwendung von Gleichnissen, Bildern und

Sprichwörtern überhaupt nur Mittel ist für den Zweck, die vorzutragenden Warheiten zu veranschaulichen und durch Veranschaulichung die Wirkung des Wortes und der Rede zu verstärken, so dient auch die Ausführlichkeit und Umständlichkeit der Schilderung und selbst die Wiederholung von Gedanken und Aussprüchen unter neuen Gesichtspunkten dem gleichen Zwecke. Das Volk nun, dem Ezechiel durch Verkündigung des göttlichen Gerichtes und Heiles Buße predigen solte, war ein „widerspenstiges Geschlecht, von harter Stirn und verstocktem Herzen" (3,7—9. 26f. 12,2 u.a.). Wolte er an diesem das vom Herrn ihm befohlene Amt eines Wächters über das Haus Israel treu und gewissenhaft ausrichten, so mußte er sowol die Sünden des Volks mit starken Worten und in drastischer Weise strafen und die Schrecken des Gerichts ihm deutlich vor Augen malen, als auch das Heil, welches den Bußfertigen nach dem Gerichte erblühen solte, in sinnenfälliger Weise darlegen.

Hiemit hängt auch die andere Eigentümlichkeit der Ezechielschen Weissagung zusammen, nämlich die starke Hervorhebung des göttlichen Ursprungs und Inhaltes seiner Verkündigungen, die in der stehenden Anrede: Menschensohn, mit der Gott den Propheten zum Reden und Handeln auffordert, in dem constanten Gebrauche des אֲדֹנָי יֱהוִה in den Formeln כֹּה אָמַר יי׳ oder נְאֻם יי׳, in der Einleitung fast jeder Rede mit der Aufforderung Gottes an ihn, zu weissagen oder dies und das zu tun, und in der in allen Reden häufig wiederkehrenden Formel: ihr solt erkennen, daß ich Johova bin, deutlich vorliegt. Die stehende Anrede: Menschensohn, und die häufige Aufforderung zum Reden und Handeln wird von den neuern Kritikern gleichfalls für ein Zeichen des Sinkens der prophetischen Geisteskraft gehalten; allein dafür könten doch beide Redeweisen nur dann gelten, wenn sie, wie *Ewald* nach der naturalistischen Vorstellung von der Prophetie als einem Erzeugnisse hoher dichterischer Begeisterung annimt, von Ezechiel selbstbeliebig gewählt und in der Absicht, das Gefühl seines tiefen Abstandes von Gott auszudrücken und sich selbst zum Weissagen zu ermutigen, gebraucht wären. Hat dagegen nach dem schriftgemäßen Begriffe von der Prophetie Gott der Herr den Ezechiel als Menschensohn angeredet und auch jedes Mal zum Weissagen aufgefordert, so liefert sowol der Gebrauch des gottgegebenen Namens als die Erwähnung der von Gott ausgegangenen Aufforderung nur ein Zeugnis dafür, daß Ez. nicht wie die Pseudopropheten Gedanken und Eingebungen seines Herzens redet, sondern bei allem was er redet und tut, in göttlichem Auftrage und nach göttlicher Eingebung handelt, und dient dazu, dem widerspenstigen Volke fort und fort ans Herz zu legen, daß ein Prophet des Herrn in ihrer Mitte sei (2,5. 33,33) und daß Gott mit seinem Geiste von Israel troz seiner Verbannung unter die Heiden nicht gewichen sei. Für die Richtigkeit dieser Auffassung der fraglichen Ausdrücke und Redewendungen spricht entschieden die Art und Weise, wie Ezechiel zum Propheten berufen und geweiht wird; nicht nur die Instruction, die Gott ihm für die Ausrichtung seines Berufes erteilt (2,1 — 3,21), und gleich bei dem ersten Acte seiner prophetischen Wirksamkeit dahin ergänzt, daß er ihm Stummsein oder gänzliches Schweigen auferlegt und nur dann sei-

nen Mund zum Reden ihm öffnen will, wenn er ihm ein Wort an das widerspenstige Volk zu reden eingeben werde (3, 26 u. 27 vgl. mit 24, 27 u. 33, 22), sondern auch die seine Berufung zum Propheten inaugurirende Theophanie (c. 1), die, wie sich uns bei der Auslegung ergeben wird, unverkennbar die Bedeutung einer Realerklärung hat, daß mit der Auflösung des Reiches Juda und der Zerstöruug Jerusalems und des Tempels der Gnadenbund, welchen Jehova mit Israel geschlossen, nicht aufgelöst und vernichtet werde.

Weiter pflegt als Eigentümlichkeit der Ezechielschen Weissagungen angeführt zu werden das Hervortreten seiner priesterlichen Abstammung und Gesinnung, hauptsächlich in den Visionen c. 1 vgl. c. 10, c. 8—11 u. 40—48, und in einzelnen Zügen wie 4, 13 ff. 20, 12 ff. 22, 8. 26. 24, 16 ff. u. a., was *Ew.* für „eine Folge der einseitig gelehrten Auffassung des Altertums nach bloßen Büchern und Ueberlieferungen, sowie der durch die längere Dauer der Verbannung und Unfreiheit des Volks gesteigerten Niedergedrücktheit des Geistes“ erklärt, während *de Wette*, *Gesen.* u. A. darin eine geistige Beschränktheit des Propheten erblicken wolten. Das Eine so grundlos und verkehrt wie das Andere, weil auf der oberflächlichen Meinung beruhend, daß Ez. die ausführlichen Schilderungen der heiligen Gegenstände des Tempels nur zu dem Zwecke entworfen habe, um das erhebende Andenken an die besseren Zeiten der Vergangenheit für die Zukunft zu erhalten (*Ew.*). Erkent man dagegen den symbolischen Charakter dieser Schilderungen an, so mag man immerhin sagen, daß zur Conception der Theophanie c. 1 u. 10 und des Tempelbildes c. 40 ff. ein mit den Cultusinstitutionen vertrauter Priester der geeignetste Mann war, aber man wird in dieser Symbolik nicht Producte geistiger Beschränktheit oder priesterlicher Gesinnung suchen dürfen, sondern sich zu der Erkentnis erheben müssen, daß Gott der Herr eben einen Priester zu seinem Propheten erkoren und demselben die Zukunft seines Reiches auf Erden in den bedeutsamen Formen des Jerusalemischen Heiligtumes zu schauen gegeben habe, weil diese Form die entsprechendste symbolische Hülle hiefür war. — Noch weniger liefern die Stellen 4, 13 ff. 20, 12 ff. u. a., in welchen auf Ceremonialgebote des Gesetzes Gewicht gelegt und ihre Uebertretung als Ursache des über Israel hereinbrechenden Gerichtes erwähnt wird, Beweise für priesterliche Einseitigkeit oder Beschränktheit. Ezechiel nimt zu dem mos. Gesetze keine andere Stellung ein, als die älteren Propheten, indem er in den Vorschriften nicht nur des Sitten-, sondern auch des Ceremonialgesetzes göttliche Gedanken, wesentliche Momente der in und an Israel sich bezeugenden göttlichen Heiligkeit ausgeprägt findet und von der ewigen Bedeutung des ganzen Gesetzes durchdrungen auf seine Befolgung dringt. Auch der enge Anschluß an den Pentateuch ist nicht etwas ihm Eigentümliches, sondern allen Propheten gemeinsam, indem alle ohne Ausnahme das Leben des Volks nach den Vorschriften des mosaischen Gesetzes beurteilen und richten. Ezechiel mit seinem nächsten Vorgänger Jeremia unterscheidet sich in dieser Hinsicht nur dadurch von den früheren Propheten, daß die wörtlichen Bezugnahmen auf den Pentateuch bei beiden häufiger werden und stärker

hervortreten. Dies hat seinen Grund aber nicht sowol darin, daß beide aus priesterlichem Geschlechte stammten, als vielmehr in den Verhältnissen ihrer Zeit, hauptsächlich in dem Umstande, daß der Abfall des Volkes vom Gesetze so groß geworden war und infolge dessen die schon im Pentateuche den Uebertretern gedrohten Strafgerichte hereinbrachen, so daß die Propheten des Herrn dem widerspenstigen Geschlechte mit aller Kraft nicht nur die Gebote, sondern auch die Drohungen des Gesetzes vorhalten mußten, wenn sie ihren Beruf treu ausrichten wolten.

Die *Sprache* Ezechiels zeichnet sich durch eine große Anzahl von sonst nicht vorkommenden, wol zum größeren Teile von ihm selbst gebildeten Wörtern und Wortformen aus (s. die Zusammenstellung derselben in m. Lehrb. d. Einl. §. 77 Anm. 6), und lehnt sich stark an die Sprache des Pentateuchs an, hat aber doch den Einflüssen der incorrecten Volkssprache und des aramäischen Idioms nicht mehr widerstehen können, so daß sie in vielen Anomalien und Corruptionen den Verfall und den Beginn des Aussterbens der hebräischen Sprache verräth (vgl. §. 17 des Lehrb. d. Einl.) und an den Aufenthalt des Propheten im fremden Lande erinnert.

Die *Echtheit* der Weissagungen Ezechiels wird gegenwärtig von allen Kritikern einstimmig anerkant, sowie auch darüber kein Zweifel mehr besteht, daß die Aufzeichnung und Redaction derselben in dem uns überlieferten Buche von dem Propheten selbst bewerkstelligt worden. Nur über die Art und Weise der Entstehung des Buches haben noch *Ewald* und *Hitzig*, um die ihnen anstößigen Prädictionen zu beseitigen, sehr künstliche Hypothesen aufgestelt, auf deren Prüfung näher einzugehen jedoch überflüssig erscheint, da ihre Warscheinlichkeit und Haltbarkeit allein in den dogmatischen Anschauungen ihrer Urheber liegt.

Die exegetische Literatur s. in m. Lehrb. der Einl. S. 265, wozu aus neuester Zeit noch hinzuzufügen ist: Das Buch Ezechiels. Uebersetzt u. erkl. von Dr. *Th. Kliefoth.* Zwei Abtheilungen. Rostock. 1864 u. 65.

AUSLEGUNG.

Erste Hälfte. Die Gerichtsweissagungen. C. I—XXXII.

Cap. I—III, 21. Die Weihe und Berufung Ezechiels zum Propheten.

In einem Gottesgesichte schaut Ezechiel in einer großen, von Feuerglanz durchleuchteten Wolke, welche ein Sturmwind von Norden hertreibt, die Herrlichkeit des Herrn über den Cherubim auf einem majestätischen Throne in menschenähnlicher Gestalt (c. 1) und vernimt eine Stimme, die ihn zum Propheten an das Volk Israel sendet und ihm den Inhalt seiner Verkündigung eingibt (2, 1 — 3, 3), darauf im Geiste ihn

mitten unter die Exulanten nach Tel-Abib am Chebar versezt und die Pflichten sowie die Verantwortlichkeit seines Berufes ihm vorhält (3,4—21). — Durch diese Gotteserscheinung und den daran sich anschließenden Auftrag wird er zum Propheten geweiht, berufen und verordnet. Der ganze visionäre Vorgang zerfällt in die ausführlich beschriebene Theophanie c. 1, durch welche er für seinen Beruf geweiht wird, und in die Wortoffenbarung c. 2, 1 — 3, 21, die ihn für die Verwaltung desselben ausrüstet. — Aus diesem Inhalte ergibt sich klar, daß diese Capp. nicht den ersten Abschnitt des Buches, sondern die Einleitung zu dem ganzen Buche bilden, worauf auch schon die umständlichen Angaben über Zeit und Ort dieser Gottesoffenbarung im Eingange 1, 1—3 hinweisen.

Cap. I. **Die Erscheinung der Herrlichkeit des Herrn.** V. 1—3. Zeit und Ort derselben. V. 1. *Und es geschah im dreißigsten Jahre, im vierten (Monde) am fünften (Tage) des Monden, als ich unter den Weggeführten am Flusse Chebar war, da tat sich der Himmel auf und ich sah Gesichte Gottes.* V. 2. *Am fünften des Monden, es war das fünfte Jahr der Gefangenführung des Königs Jojachin,* V. 3. *geschah das Wort Jehova's zu Ezechiel, dem Sohne Busi's, des Priesters, im Lande der Chaldäer, am Flusse Chebar, und es kam daselbst die Hand Jehova's über ihn.*" Ueber וַיְהִי zu Anfang eines Buches, wie z. B. Jon. 1, 1 s. die Erkl. zu Jos. 1, 1. Die zwei Jahresangaben v. 1 u. 2 hängen mit der zweifachen Einführung der Theophanie zusammen. Diese wird v. 1 nach ihrer Form oder phänomenellen Beschaffenheit, sodann v. 2 u. 3 nach ihrem Endzwecke und ihrer Wirkung auf den Propheten beschrieben. Das Phänomen bestand darin, daß der Himmel sich auftat und Ezechiel Gottes-Gesichte sah. Der Himmel öffnet sich, nicht blos wenn unserem Auge der Einblick in die himmlische Herrlichkeit Gottes erschlossen wird (*Calv.*), sondern auch wenn Gott seine Herrlichkeit in einer für die menschliche Anschauung faßbaren Weise manifestirt. Das Leztere fand hier statt. מַרְאוֹת אֱלֹהִים Gottes-Gesichte sind nicht *visiones praestantissimae,* sondern Gesichte, die göttliche oder himmlische Dinge zum Objecte haben, vgl. Jes. 6, 1. 1 Kg. 22, 19. 2 Kg. 6, 17. Hier die im Folgenden beschriebene Manifestation der Herrlichkeit Jehova's. Diese schaute Ez. im 30. Jahre, dies war nach v. 2 im 5. Jahre der Wegführung Jojachins ins Exil. Die sachliche Identität dieser beiden chronologischen Data wird durch die Gleichheit des Monatstages: am fünften des Monats, (v. 2 vgl. mit v. 1) außer Zweifel gesezt. Das 5. Jahr seit Jojachins Gefangenführung ist das J. 595 vor Chr., das 30. Jahr also das J. 625 v. Chr. Streitig ist aber und nicht mehr sicher zu ermitteln, nach welcher Aera diese Angabe gemacht ist. An das Lebensjahr des Propheten mit *Hgstb.* zu denken, verbietet der Zusatz: im 4. Monate am 5. Tage des Monats, der auf eine allgemein bekante Aera hinweist. Im J. 625 v. Chr. wurde Nabopolassar König von Babel, daher haben viele ältere Ausll. angenommen, Ezechiel meine das 30. Jahr der Nabopolassarschen Aera. Allein von einer solchen Aera ist nichts bekant. Andere, so schon der *Chald.* u. *Hieron.* und in neuerer Zeit noch *Ideler*, meinen, das 30. Jahr sei vom 18. Jahre der Regierung Josija's gezählt, weil in demselben das Gesetz-

buch aufgefunden und die Cultusreformation durch eine solenne Passahfeier beendigt worden. Aber auch von dem Vorhandensein einer von diesen Ereignissen datirenden Jahresrechnung ist sonst keine Spur nachzuweisen. Die Rabbinen im *Seder Olam* nehmen eine Datirung nach Jubeljahrsperioden an, eben so *Hitzig*; doch auch für diese Annahme fehlen haltbare Beweise. Zur genanten Zeit befand sich Ez. בְּתוֹךְ הַגּוֹלָה inmitten der Exilirten d.h. im Bereiche ihrer Ansiedelungen, nicht: in ihrer Gesellschaft; denn aus 3,15 erhellt, daß er allein war, als ihm die Theophanie zuteil wurde und sich erst nachher zu den Ansiedlern begab. Am Flusse *Chebar* im Lande der Chaldäer (v. 3) d. i. in Babylonien oder Mesopotamien. Der Fluß כְּבָר, verschieden von חָבוֹר dem Flusse Gosans, der in den Tigris mündet, s. zu 2 Kg. 17,6, ist der mesopotamische *Chaboras*, *Ἀβόῤῥας* (*Strab. XVI, 748*) oder *Χαβώρας* (*Ptol. V, 18, 3*) خابور (*Edrisi Clim. 4. P. 6 II p. 150 ed. Jaubert* u. *Abulf. Mesop.* im N. Repert. III p. XXIV), welcher nach *Edrisi* aus „fast 300 Quellen" bei der Stadt *Ras-el 'Ain* unterhalb des Masischen Gebirges entspringt, Obermesopotamien, parallel mit seinen beiden Hauptflüssen, durchströmt und dann sich nach Westen wendend bei Kirkesion in den Euphrat mündet. Daselbst kam über Ezechiel die Hand Jehova's. Der Ausdruck: יַד יי׳ הָיְתָה (אֶל) עַל bezeichnet immer eine wunderbare Einwirkung der Kraft oder Allmacht Gottes auf einen Menschen — die Hand ist Organ der sich betätigenden Macht — wodurch er in den Stand gesezt wird Uebermenschliches zu leisten 1 Kg. 18,46; in der Regel die übernatürliche Versetzung in den ekstatischen Zustand, um himlische Dinge zu schauen und zu verkünden, vgl. 2 Kg. 3,15 oder vorzunehmen; so durchgängig bei Ez. vgl. 3,22. 8,1. 33,22. 37,1. 40,1.

V. 4—28. Beschreibung der im Geiste geschauten Theophanie. V. 4. *Und ich sah und siehe ein Sturmwind kam von Mitternacht, eine große Wolke und zusammengeballtes Feuer und Lichtschein ringsum dasselbe und von seiner Mitte aus, wie der Anblick von Glüherz von der Mitte des Feuers aus.* Die Schilderung hebt an mit einem allgemeinen Umrisse des Phänomens, wie dasselbe vom Norden heranziehend sich dem Geistesauge des Propheten darstellte. Ein Sturmwind bringt von Norden her eine große Wolke, deren Kern als ein Feuerklumpen erscheint, welcher Lichtschein um die Wolke verbreitet und in der Mitte den Anblick von Glüherz zeigt. Das Kommen des Phänomens vom Norden her hängt selbstverständlich nicht mit der babylonischen Vorstellung von dem im äußersten Norden gelegenen Götterberge Jes. 14,13 zusammen. Der Norden ist nach constantem Sprachgebrauche der Propheten, namentlich des Jeremia (vgl. z. B. 1,14. 4,6. 6,1 u. a.) die Gegend, von welcher die das Gericht an Jerusalem und Juda vollstreckenden Feinde hereinbrechen. Hienach wird durch das Kommen der Gotteserscheinung vom Norden her angedeutet, daß Gott vom Norden her das Gericht über Juda herbeiführen wird. אֵשׁ מִתְלַקַּחַת zusammengeballtes Feuer ist aus Ex. 9,24 genommen. לוֹ bezieht sich auf עָנָן und מִתּוֹכָהּ auf אֵשׁ, wie das appositionelle מִתּוֹךְ הָאֵשׁ lehrt. Das den Kern der Wolke bildende Feuer

glich dem Anblicke von חַשְׁמַל. Die Bed. dieses noch v. 27 u. 8, 2 vorkommenden Wortes ist streitig. LXX u. *Vulg.* übersetzen *ἤλεκτρον*, *electrum* d. i. aus Gold und Silber gemischtes, hellschimmerndes Metall, vgl. *Strab. III, 146. Plin. h. nat. XXXIII, 4.* Der Erklärung von *Bochart*, daß es aus נְחֹשֶׁת Erz und dem talmudischen מלל oder מללא *aurum rude* zusammengesezt sei und rohes Golderz bedeute, steht entgegen, daß die Lesart מללא im Talmude nicht gesichert ist, sondern ממלא lautet (vgl. *Gesen. Thes. p. 535* u. *Buxtorf Lex. talm. p. 1214*), sodann daß rohes Golderz auch nicht einen Glanz hat, der aus dem Feuer hervorleuchten könte. Noch weniger Warscheinlichkeit hat die Annahme einer Zusammensetzung aus חשל im Syr. *conflavit, fabricavit,* und חשם *fricuit,* worauf *Häv.* u. *Maur.* die Bed. ein im Feuer getriebenes Metallwerk gründen. Das W. scheint einfach aus חשם warscheinlich glühen mit angehängtem ל gebildet zu sein, wie כַּרְמֶל von כרם, und Glüherz zu bedeuten. Diese Bed. paßt sowol zu v. 27, wo עֵין חַשְׁמַל durch מַרְאֵה־אֵשׁ erläutert ist, als zu 8, 2 wo זֹהַר Lichtglanz ihm parallel steht. Doch ist חַשְׁמַל von נְחֹשֶׁת קָלָל v. 7 u. Dan. 10, 6 verschieden, denn חשמל bezieht sich in allen drei Stellen auf die Person des über den Cherubim Thronenden, während נְחֹשֶׁת קָלָל v. 7 von den Füßen der Cherube u. Dan. 10, 6 von den Armen und Füßen des dort Erscheinenden ausgesagt ist. — In v. 5 ff. wird die Erscheinung näher beschrieben. Zunächst fallen dem Seher vier Wesen ins Auge, die er nach Gestalt und Weise schildert.

V. 5—14. Die vier Cherubim. V. 5. *Und aus seiner Mitte hervor erschien eine Gestalt von vier Wesen, und dies war ihr Aussehen: Menschengestalt hatten sie.* V. 6. *Und vier Gesichter hatte jedes und vier Flügel hatte jedes von ihnen.* V. 7. *Und ihre Füße waren aufrecht stehende Füße und ihre Fußsohlen wie die Fußsohle eines Kalbes, und funkelnd wie der Anblick von lichtem Erze.* V. 8. *Und Menschenhände waren unter ihren Flügeln an ihren vier Seiten und Gesichter und Flügel hatten alle viere.* V. 9. *Sich verbindend einer mit dem andern waren ihre Flügel; sie wendeten sich nicht beim Gehen; jegliches nach der Richtung seines Gesichts gingen sie.* V. 10. *Und die Gestalt ihrer Gesichter war ein Menschengesicht und zur Rechten ein Löwengesicht bei allen vieren, und zur Linken ein Stiergesicht bei allen vieren, und ein Adlergesicht bei allen vieren.* V. 11. *Und ihre Gesichter und ihre Flügel waren getrent von oben, von jedem zwei mit einander sich verbindend und zwei ihre Leiber bedeckend.* V. 12. *Und sie gingen jedes nach der Richtung seines Gesichts; wohinwärts der Geist war zu gehen, gingen sie; sie wendeten sich nicht beim Gehen.* V. 13. *Und die Gestalt der Wesen war anzusehen wie brennende Feuerkohlen, wie das Ansehen der Fackeln; selbiges (Feuer) fuhr hin und her zwischen den Wesen, und Glanz hatte das Feuer und vom Feuer ging Blitz aus.* V. 14. *Und die Wesen liefen hin und her, anzusehen wie Zickzack.* Aus dem feurigen Kerne der Wolke heraus zeigt sich die Gestalt (דְּמוּת eig. Aehnlichkeit, Bild) von vier חַיּוֹת *animantia*, lebenden Wesen, *ζῶα* Apok. 4, 6; nicht: *θηρία* Thiere, wie *Luther* nach dem *animalia* der *Vulg.* unrichtig übersezt hat. Diese vier Wesen hatten דְּמוּת אָדָם Menschen-Gestalt. Nach dieser an die Spitze der Beschreibung gestellten An-

gabe sind diese Wesen in allem, was nicht im Folgenden anders bestimt wird, als menschliche Leibesgestalt zeigend zu denken. Jedes von ihnen hatte vier Gesichter und vier Flügel (אַחַת ohne Artikel steht distributiv und כְּנָפַיִם sind Schwingen, wie Jes. 6, 2, nicht Flügelpaare). Ihre Füße waren רֶגֶל יְשָׁרָה ein gerader Fuß; der Singul. steht generisch, nur die Beschaffenheit der Füße, ohne Rücksicht auf ihre Zahl angebend. Wir haben hienach bei jedem der vier Wesen zwei Beine wie beim Menschen anzunehmen. יָשָׁר gerade d. i. aufrecht stehend, nicht wie beim Sitzen oder Knieen eingebogen. רֶגֶל ist das ganze Bein mit Einschluß des Kniees und Schenkels, und כַּף רֶגֶל Fußsohle der untere Teil des Beins, mit dem man auf den Boden auftritt. Dieser — nicht das ganze Bein — glich dem Kalbsfuße, der fest auf dem Boden aufsteht. Die Beine funkelten wie der Anblick von נְחֹשֶׁת קָלָל. Subject zu נֹצְצִים sind nicht „die כרובים welche unter den חיות v. 5 verstanden werden" (*Hitz.*), denn dieses Subject ist viel zu weit entfernt, sondern רַגְלֵיהֶם, das hier wie Jer. 13, 16 als Masculin construirt ist. So sind diese Worte schon Apok. 1, 15 gefaßt und נְחֹשֶׁת קָלָל dort durch *χαλκολίβανος* übersezt. Vgl. über dieses Wort *Hgstb.* u. *Düsterdieck* zu Apok. 1, 15. נח' קלל bed. warscheinlich leichtes d. i. lichtes, leuchtendes Erz, wie es die alten Uebersetzer schon gefaßt haben. LXX: *ἐξαστράπτων*, *Vulg. aes candens,* Chald. *aes flammans.* Die Bed. geglättetes, polirtes Erz (*Boch.*) ruht auf unsicherer Combination, vgl. *Ges. Thes. p. 1217*, und paßt weder hier noch zu Dan. 10, 6 wo vorhergeht: sein Angesicht wie das Ansehen des Blitzes und seine Augen wie Feuerflammen. Unter den vier Flügeln befanden sich vier Hände an den vier Seiten jedes Cherubs, wie Menschenhände gestaltet. Die Flügel saßen demnach an den Achseln, von welchen die Hände ausgingen. Das *Chet.* וידו läßt sich allenfalls verteidigen, wenn man es mit *Kimchi* u. A. וְיָדוֹ punktirt, und das Suffix distributiv und אָדָם elliptisch faßt: seine (d. i. jedes der vier Wesen) Hände waren (Hände von) Menschen; vgl. für diese Ellipse Stellen wie Ps. 18, 34 רַגְלַי כָּאַיָּלוֹת meine Füße wie (Füße der) Hindinnen, Hi. 35, 2 מֵאֵל vor Gottes Gerechtigkeit. Höchst warscheinlich aber ist ו nur alter Schreibfehler für י und das *Keri* וִידֵי die richtige Lesart, da die elliptische Fassung des אדם nicht zu dem breiten, bis zur Tautologie wortreichen Style Ezechiels paßt. Die zweite Hälfte von v. 8 ist weder mit *Häv.* zum folgenden v. 9 zu ziehen, wo von den Gesichtern nicht mehr die Rede ist, noch mit *Hitz.* willkürlich zu verstümmeln, sondern für sich zu nehmen, das bisher über die Gesichter und Flügel Gesagte zusammenfassend, um daran v. 9 ff. die Beschreibung des Gebrauchs und der Beschaffenheit dieser Glidmaßen anzureihen. Die Bestimmung: ihre Flügel waren einer mit dem andern sich verbindend, wird v. 11 auf die zwei oberen Flügel beschränkt, wornach wir die Sache uns so vorzustellen haben, daß die Spitze des oberen rechten Flügels jedes Cherubs mit der Spitze des linken Flügels des Nebencherubs zusammenstieß. Diese Verbindung stellte für das Auge des Sehers die Einheit und Zusammengehörigkeit aller vier Wesen zu einem Ganzen, einer חַיָּה, dar und hatte die Folge, daß die vier Wesen sich gemeinsam harmonisch bewegten. Bei ihrem Gehen wendeten sie sich nicht, sondern gingen jedes nach der

Richtung seines Gesichts. אֶל־עֵבֶר פָּנָיו nach dem Gegenüber seines Gesichtes. Den Sinn hat *Klief.* richtig so angegeben: „Weil sie vier Angesichter hatten, brauchten sie sich beim Gehen nicht zu wenden, sondern gingen wie (d. h. nach welcher Richtung) sie auch gingen, immer ihrem Angesichte nach.“ — In der näheren Beschreibung der Angesichter v. 10 ist zuerst das Menschengesicht genant als das dem Seher zugekehrte, sodann zur rechten Seite das Löwen-, zur linken das Stier- und (nach hinten zu) das Adlergesicht. Bei diesen dreien ist bemerkt, daß alle vier Wesen diese Gesichter hatten; bei dem Menschengesichte fehlt diese Angabe, weil das (auf alle vier sich beziehende) פְּנֵיהֶם unmittelbar vorhergeht. In v. 11 wird zunächst noch von den Gesichtern und den Flügeln bemerkt, daß sie oben (מִלְמַעְלָה von oben her) getrent waren, sodann die Richtung der Flügel genauer bestimt. Das וּפְנֵיהֶם ist weder zum Vorhergehenden zu ziehen: und das waren ihre Gesichter, noch mit *Hitz.* als Glosse zu streichen, sondern ganz in der Ordnung als Angabe, daß nicht nur die Flügel sondern auch die Gesichter oben getrent waren, also nicht gleich Janusgesichtern an einem Kopfe, sondern die vier Gesichter an vier Köpfen und Hälsen saßen. In der folgenden Bestimmung ist חֹבְרוֹת אִישׁ nicht ganz deutlich und אִישׁ offenbar als Abkürzung von אִשָּׁה אֶל־אֲחוֹתָהּ v. 9 zu fassen: bei jedem waren zwei Flügel sich mit einander verbindend d. h. an ihren Spitzen sich mit den Flügelspitzen des Nebencherubs berührend, wonach wir diese Flügel ausgespant zu denken haben. Zwei waren deckend ihre Leiber d. h. jeder Cherub deckte mit dem Flügelpaare, das sich nach unten senkte, seinen Leib; nicht, wie *Klief.* meint, daß der untere Flügel des einen Cherub den Leib des andern Cherub neben ihm bedeckte, was auch in v. 23 nicht liegt, s. z. d. V. In v. 12 wird das über ihre Bewegung zu Sagende abgeschlossen, indem die beiden Aussagen v. 9[b] wiederholt und durch Hinzufügung des *principium movens* vervollständigt werden. Dahin wohin die רוּחַ zu gehen war, gingen sie, d. h. nicht nach eigener Willensbewegung, sondern wohin die רוּחַ sie trieb. רוּחַ bed. jedoch nicht Trieb, auch hier nicht den Wind, als das sinnlich spürbare Vehikel der geistigen Lebensmacht, die ihre Bewegung bewirkte und leitete (*Klief.*), sondern Geist. Denn nach v. 20 wurde die Bewegung der Räder, die mit der Bewegung der Cherube harmonisch war, nicht durch den Wind verursacht, sondern ging von der רוּחַ הַחַיָּה d. i. dem den Wesen innewohnenden Geiste aus. Dagegen findet sich außer der allgemeinen Angabe, daß ein Sturmwind die große Wolke, in welcher die Theophanie gehüllt war, vom Norden her trieb v. 4, in der ganzen Beschreibung keine Hindeutung auf ein sinnlich spürbares Mittel der Bewegung. — In v. 13 u. 14 wird der Totaleindruck beschrieben, welchen die Gesamterscheinung in ihrer Bewegung machte. וּדְמוּת הַחַיּוֹת steht absolut vorauf: und die Gestalt der Wesen anlangend, und correspondirt dem דְּמוּת אַרְבַּע חַיּוֹת v. 5, mit welchem die Beschreibung der in dem Feuerglanze hervortretenden einzelnen Gestalten eingeleitet worden. Ihr Ansehen war wie brennende Feuerkohlen, wie das Ansehen von Fackeln. הִיא bezieht sich auf אֵשׁ als den Hauptbegriff. Feuer gleich dem Feuer brennender Kohlen und Fackeln ging, bewegte sich hin und her zwischen

den vier Wesen. Dies Feuer hatte hellen Schein (נֹגַהּ) und Blitze gingen aus ihm hervor. Auch waren die Wesen selbst in steter Bewegung. רָצוֹא von רְצָא einer aramaisirenden Form für das hebr. רוּץ laufen. Der Infin. *absol.* steht statt des *Verb. fin.* Unpassend ist die Conjectur יָצוֹא nach Gen. 8,7 (*Hitz.*), weil an „Ausgehen" hier gar nicht zu denken und zu der von *Hitz.* beantragten Streichung der Worte kein Grund vorhanden ist. Die beständige Bewegung der Wesen steht damit, daß sie immer gerade vor sich hingingen, nicht in Widerspruch. „Sie gingen hin und her und doch immer ihrem Angesichte nach, weil sie nach jeder Seite hin ein Angesicht hatten" (*Klief.*). בָּזָק bed. nicht Blitz (= בָּרָק), sondern von בְּזַק im Syr. sich spalten, das sich Spalten d.i. den Zickzack des Blitzes (*Klief.*).

V. 15—21. Die vier Räder neben den Cherubim. V. 15. *Und ich sah die Wesen, und siehe ein Rad war auf der Erde neben den Wesen nach ihren vier Fronten.* V. 16. *Das Ansehen der Räder und ihre Arbeit war wie der Anblick des Chrysoliths, und alle vier hatten einerlei Gestalt, und ihr Ansehen und ihre Arbeit war wie wenn ein Rad im andern wäre.* V. 17. *Nach ihren vier Seiten hin gingen sie wenn sie gingen; sie wendeten sich beim Gehen nicht.* V. 18. *Und ihre Felgen — hoch waren sie und furchtbar, und ihre Felgen voll Augen ringsum bei allen vieren.* V. 19. *Und wenn die Wesen gingen, gingen die Räder neben ihnen, und wenn die Wesen sich erhoben von der Erde, erhoben sich auch die Räder.* V. 20. *Wohinwärts der Geist war zu gehen, gingen sie dahinwärts der Geist war zu gehen, und die Räder erhoben sich neben ihnen, denn der Geist des Wesens war in den Rädern.* V. 21. *Wenn jene gingen, gingen diese auch, wenn jene standen, standen diese, und wenn jene sich erhoben von der Erde, erhoben sich die Räder neben ihnen, denn der Geist des Wesens war in den Rädern.* Die W.: „und ich sah die Wesen" vermitteln den Uebergang zu dem neuen Gegenstande, der sich bei diesen Wesen dem Auge des Sehers darbot. Zur Seite dieser Wesen auf dem Erdboden sieht er ein Rad und zwar an den vier Fronten oder vorderen Gesichtern der Wesen. Das Singularsuffix bei לְאַרְבַּעַת פָּנָיו läßt sich weder mit *Ros.* auf den Wagen, der gar nicht erwähnt wird, noch mit *Hitz.* auf die Präposition אֵצֶל, noch mit *Häv. Maur.* u. *Klief.* auf אוֹפַן beziehen und so verstehen, daß jedes Rad nach vier Seiten hinsah, weil in dasselbe ein zweites Rad im rechten Winkel hineingestelt war. Dies liegt nicht in den Worten. Das Suffix bezieht sich *ad sensum* auf חַיּוֹת (*Ew.*) oder richtiger ausgedrückt auf die als Einheit, als ein Wesen (הַחַיָּה v. 22) gedachte Cherubsgestalt mit ihren vier nach vorne gekehrten Gesichtern. Hienach haben wir uns die Sache so vorzustellen, daß zur Seite jedes der vier Cherube, nämlich neben seinem vorderen Gesichte auf der Erde ein Rad zu sehen war, Ezechiel also vier Räder, je eins an jeder Fronte eines Cherubs, sah, weshalb er gleich v. 16 von Rädern (im Plur.) spricht. In diesem V. ist מַרְאֶה *adspectus* und מַעֲשֶׂה Arbeit d. h. ihr Bau von beiden Aussagen gebraucht, obwol im ersten Hemistiche nur das Aussehen, im zweiten nur der Bau der Räder beschrieben wird. תַּרְשִׁישׁ ist der Chrysolith der Alten, der Topas der Neuern, ein goldglänzender Stein. Der Bau der Räder war wie wenn ein Rad im Rade

wäre, d. h. wenn in das Rad ein zweites im rechten Winkel eingesezt wäre, so daß es, ohne gewendet zu werden, nach allen vier Seiten gehen konte. גַּבֵּיהֶן v. 18 steht absolut: ihre Felgen anlangend, so war ihnen (hatten sie) Höhe und Furchtbarkeit; leztere weil sie ringsum voll Augen waren. Willkürlich deutet *Hitz.* גֹּבַהּ von der Oberseite und יִרְאָה nach dem Arab. von der Unterseite oder dem was zurückliegt. Die Bewegung der Räder folgte ganz der Bewegung der Wesen v. 19—21, weil in den Rädern der Geist des Wesens war. הַחַיָּה v. 20 u. 21 ist nicht das Lebensprincip (*Häv.*), sondern das als Einheit gefaßte Cherubwesen, wie in v. 22, wo diese Bedeutung unzweifelhaft feststeht. Der Sinn ist dieser: die Räder waren in ihrer Bewegung und Ruhe ganz an die Bewegung und die Ruhe der Wesen gebunden, weil der in den Wesen waltende Geist auch in ihnen war und ihr Gehen, Stehen und Erhobenwerden normirte. Dies wird in v. 21 nochmals in zusammenfassender Weise bemerkt. Durch die רוּחַ הַחַיָּה sind die Räder mit den Cherubgestalten einheitlich verbunden, nicht aber durch einen Wagen, an oder auf welchem die Cherube sich befanden.

V. 22—28. Der Thron Jehova's. V. 22. *Und über den Häuptern des Wesens erschien eine Veste wie der Anblick des Krystalls, des furchtbaren, ausgespant über ihren Häuptern oben.* V. 23. *Und unter der Veste waren ihre Flügel gerade gerichtet einer gegen den andern, jedes hatte zween Flügel, deckend diesen, und jedes zwei (Flügel) deckend jenen ihre Leiber.* V. 24. *Und ich hörte den Schall ihrer Flügel wie den Schall vieler Wasser, wie die Stimme des Allmächtigen, bei ihrem Gehen; lautes Rauschen wie das Getöne eines Lagers; wenn sie standen, ließen sie ihre Flügel sinken.* V. 25. *Und es kam eine Stimme von oberhalb der Veste, die über ihren Häuptern; wenn sie standen, ließen sie ihre Flügel sinken.* V. 26. *Und oberhalb der Veste über ihren Häuptern war anzusehen wie Sapphirstein die Gestalt eines Thrones und über der Gestalt des Thrones war eine Gestalt anzusehen wie ein Mensch, oben darauf.* V. 27. *Und ich sah wie den Anblick von Glüherz, wie Ansehen von Feuer innerhalb desselben ringsum; vom Ansehen seiner Lenden aufwärts und vom Ansehen seiner Lenden unterwärts sah ich wie Ansehen von Feuer, und Lichtglanz war rings um ihn.* V. 28. *Wie das Ansehen des Bogens, welcher in den Wolken ist am Tage des Regens, war das Ansehen des Lichtglanzes ringsum. Dies war das Ansehen der Gestalt der Herrlichkeit Jehova's. Und ich sah's und fiel auf mein Angesicht und hörte die Stimme eines Redenden.* Oben über den Häuptern der Cherubsgestalt schaut Ez. etwas dem Himmelsgewölbe Aehnliches (v. 22 f.) und hört von oberhalb dieser Wölbung her eine Stimme, welche in dem Rauschen der Flügel der Cherubim wiederhallt und Bewegung wie Stillstand dieser Wesen bedingt. Der erste Satz von v. 22 lautet wörtlich: und eine Gestalt war über den Häuptern des Wesens, eine Wölbung wie ausgespant. רָקִיעַ ist nicht Genitiv zu דְּמוּת, sondern erklärende Apposition dazu, und vor רָקִיעַ weder כְּ ausgefallen (wie *Hitz.* meint) noch zu ergänzen. Denn דְּמוּת bezeichnet nicht eine bestimte Gestalt, mit der ein Anderes verglichen werden könte, sondern eig. *similitudo* und wird von Ez. in der Bed. „etwas wie" gebraucht. רָקִיעַ ohne Artikel bed. nicht das Himmelsgewölbe,

sondern irgend eine Wölbung, deren Aussehen erst durch כְּעֵין חק׳ als dem Himmelsgewölbe ähnlich bezeichnet wird. Nicht das Himmelsgewölbe sieht Ez. über den Häuptern der Cherubim, sondern eine demselben gleichende Wölbung, welche das glänzende Ansehen von Schauer erregendem Krystalle hat. נוֹרָא vom Krystalle gebraucht, sofern der Anblick dieser glänzenden Masse die Augen blendet und Schauer erregt, wie Jud. 13, 6 von dem Anblicke des Engels u. Hi. 37, 22 von der göttlichen Majestät. Die Darstellung ruht auf Ex. 24, 10 und die Vergleichung mit dem Krystalle ist in Apok. 4, 6 übergegangen. Unterhalb der Wölbung waren die Flügel der Cherube יְשָׁרוֹת gerade stehend, d. i. horizontal ausgebreitet, so daß sie die Wölbung zu tragen schienen. אִשָּׁה אֶל־אֲחוֹתָהּ ist nicht mit *Hieron.* u. A. auf die Cherube (הַחַיָּה) zu beziehen, sondern auf כַּנְפֵיהֶם wie v. 9. Das folgende לְאִישׁ dagegen bezieht sich auf den Cherub, und lautet wörtlich: jedem waren zwei Flügel deckend (nämlich) diesen und jenen, ihre Leiber. לָהֵנָּה correspondirt dem לְאִישׁ, analog dem לְאַחַת לָהֶם v. 6. Durch die Wiederholung des לָהֵנָּה diesen und jenen sind die vier Cherube in zwei einander gegenüber stehende Paare geteilt. Daß diese Aussage, wie *Hitz.* behauptet, der ersten Vershälfte widerspreche, ist in keiner Weise abzusehen. Wenn die zwei Wesen auf jeder Seite mit je zwei Flügeln ihre Leiber bedeckten, so konten ihre beiden andern Flügel recht wol unter der Wölbung hin so ausgebreitet sein, daß die Spitzen des einen die des andern berührten. Bei der Bewegung der Wesen hört Ez. den Laut d. i. das Rauschen ihrer Flügel wie das Brausen mächtiger Wasserwogen. Dies wird verstärkt durch die zweite Vergleichung: wie die Stimme des Allmächtigen d. h. donnerähnlich, vgl. 10, 5. Das folgende קוֹל הֲמֻלָּה hängt noch von אֶשְׁמַע ab. הֲמֻלָּה nur hier u. Jer. 11, 16 vorkommend, ist warscheinlich synonym mit הָמוֹן Geräusch, Getöse oder Getümmel. Dieses Geräusch wurde aber nur gehört, wenn die Wesen gingen; denn wenn sie standen, ließen sie ihre Flügel sinken. Dies gilt natürlich nur von den obern Flügeln, da die unteren, den Körper bedeckenden, herabhingen oder gesenkt waren. Hieraus erhellt klar, daß die oberen Flügel die Wölbung über den Häuptern weder stützten noch trugen, sondern beim Gehen der Cherube nur so ausgespant waren, daß sie die Wölbung berührten. In v. 25 wird noch angegeben, von woher der laute Ton kam, der bei der Bewegung der Flügel gehört wurde: von über der Wölbung her, also von dem der über derselben sich befand, so daß die Wesen, je nachdem diese Stimme erschallte, gingen oder standen d. h. nach seinem Befehle sich bewegten oder stillestanden. Mit der Wiederholung des lezten Satzes von v. 24 wird v. 25 dieser Gegenstand abgerundet. Ueber oder oben auf der Himmelswölbung war wie Sapphirstein zu sehen die Gestalt eines Thrones, worauf Einer in Gestalt eines Menschen saß, d. i. Jehova in menschlicher Gestalt erschien, wie Dan. 7, 9 ff. Darüber war ein feuriger Lichtglanz ausgegossen, anzusehen wie Glüherz (עֵין חַשְׁמַל wie v. 4) und wie Feuer בֵּית־לָהּ סָבִיב „innerhalb desselben ringsum" (בֵּית = מִבֵּית innerhalb, und לָהּ auf דְּמוּת כִּסֵּא zurückweisend). Dies scheint die einfachste Erklärung dieser dunklen Worte. Anders *Hitz.*, welcher übersezt: wie Feuer das ein Gehäuse hat ringsum d. h. „wie eingeschlos-

senes Feuer, dessen Schein von der dunklen Umgebung desto greller absticht.“ Allein abgesehen von der dabei nötigen Aenderung des בֵּית in בַּיִת erscheint diese Deutung sehr gesucht und schon deshalb unannehmbar, weil מַרְאֵה אֵשׁ weder im folgenden Hemistich (v. 27^{b}) noch in 8, 2 einen solchen oder ähnlichen verstärkenden Zusatz hat. Die obere Erscheinung zeigt wie der Kern der Wolke (v. 4) feurigen Lichtschimmer, nur ist auf dem Throne eine menschenähnliche Gestalt warzunehmen, feurig anzusehen von den Lenden aufwärts und abwärts, und um die Gestalt oder vielmehr um den Thron herum ein Lichtglanz (נֹגַהּ vgl. v. 4) anzusehen wie der Regenbogen in den Wolken, vgl. Apok. 4, 3. Dies (הוּא v. 28 bezieht sich nicht auf הַנֹּגַהּ, sondern auf die ganze Erscheinung des Thronenden, die Lichthülle mit ein-, Thron- und Cherubim aber [10, 4. 19] ausgeschlossen. *Hitz.*) war das Ansehen der Gestalt der Herrlichkeit Jehova's. Mit diesen Worten schließt die Beschreibung des Gesichts; das Folgende: und ich sah u. s. w. bildet den Uebergang zu dem c. 2 folgenden Worte Jehova's, welches Ezechiel zum Propheten für Israel berief. — Ehe wir aber zur Erklärung dieses Wortes übergehen, müssen wir uns die Bedeutung dieser Theophanie klar zu machen suchen.

Für das Verständnis derselben ist zuvörderst ins Auge zu fassen, daß sie dem Ezechiel nicht blos bei seiner Berufung zuteil wurde, sondern sich noch dreimal wiederholt, nämlich c. 3, 22 ff. als ihm aufgetragen wird, die bevorstehende Belagerung Jerusalems sinnbildlich zu weissagen, c. 8, 4 ff. als er im Geiste nach Jerusalem in den Tempelvorhof versezt wird, um die Greuel des vom Volke getriebenen Götzendienstes und das infolge dieser Greuel über Jerusalem und den Tempel hereinbrechende Gericht zu schauen und zu verkünden, wobei ihm gezeigt wird, wie die Herrlichkeit des Herrn zuerst den Tempel, darauf auch die Stadt verläßt, und c. 43, 1 ff., wobei ihm die Erfüllung des neuen Tempels mit der Herrlichkeit des Herrn, um ewiglich unter den Söhnen Israels zu wohnen, gezeigt wird. In allen drei Stellen wird ausdrücklich bezeugt, daß die Gotteserscheinung der ersten bei seiner Berufung gleich gestaltet war. Hieraus hat *Klief.* den richtigen Schluß gezogen, daß die Theophanie 1, 4 ff. ein Verhältnis nicht allein zu der Berufung, sondern zu der ganzen prophetischen Wirksamkeit Ezechiels habe; „daß wir nicht werden sagen dürfen, Gott erscheine dem Ez. später so, weil er ihm bei seiner Berufung so erschienen sei, sondern daß wir umgekehrt sagen müssen, weil Gott später dem Ezechiel bei seinem prophetischen Werke so erscheinen wolle und müsse, darum erscheine er ihm auch bei seiner Berufung schon in dieser Gestalt.“ Die Absicht aber, in der Gott ihm so erscheine, liege in den beiden lezten Stellen c. 8—11 u. c. 43 deutlich vor. „Sichtbarlich zieht Gott aus dem um der Sünde des Volks willen dem Untergange geweihten Tempel und Jerusalem hinaus; sichtbar zieht Gott in den neuen Tempel der Zukunft ein; und weil die Gesamtheit dessen, was dem Ez. zu weissagen gegeben war, sich zusammenfaßt in diesen zweien Stücken, der Zerstörung des jetzigen und der Aufrichtung eines neuen bessern Tempels und Jerusalems, weil hierin sich sein ganzer prophetischer Beruf erfüllte, darum erscheint Gott auch bei seiner Berufung zum Propheten

dem Ez. in derselben Gestalt, in welcher er aus dem alten Tempel und Jerusalem auszieht, um sie zu vernichten, und in den neuen Tempel einzieht, um ihn zum Tempel zu machen. Es ist mithin die Gestalt der Theophanie 1, 4 ff. so wie sie ist, weil sie so dazu geschickt ist, dem Propheten des Tempels Zerstörung einerseits und Wiederherstellung und Verherrlichung andrerseits zu zeigen und zu verkünden." Diese Bemerkungen sind ganz richtig, nur ist damit die Bedeutung der Theophanie selbst nicht klar gemacht. Wenn aus dem genanten Zwecke auch deutlich wird, warum Gott hier Cherubim bei sich hat, während er bei andern Erscheinungen (z. B. Dan. 7, 9. Jes. 6, 1) ohne Cherubim ist, da die Cherubim hier nichts anders als was ihre Gestalten in der Stiftshütte bedeuten, nämlich daß Gott da die Stätte seines Wohnorts, den Ort seiner Gnadengegenwart habe, so erklären sich doch daraus weder die besonderen Merkmale, wodurch die Ezechielschen Cherube sich von den Cherubgestalten in der Stiftshütte und dem Salom. Tempel unterscheiden, noch die andern Attribute der Theophanie auf befriedigende Weise. *Klief.* verkent auch jene Verschiedenheiten in den Cherubgestalten nicht und findet darin die Absicht indicirt, deutlich zu machen, daß es der eine und selbige bei den Cherubim thronende Jehova ist, der den Tempel zerbricht und wieder aufrichtet. Weil nämlich Ez. berufen sei beides zu weissagen, darum — meint er — müssen einerseits solche Attribute der Erscheinungsgestalt ausgeschlossen werden, welche mit einem der verschiedenen Zwecke der Erscheinung disharmoniren würden, andrerseits die für die verschiedenen Zwecke der Erscheinung bedeutsamen Attribute combinirt und in Eine Gestalt zusammengefaßt werden, damit die Eine Gestalt für alle Erscheinungen der Theophanie passe. So könne dieselbe nicht die Bundeslade und Kapporeth bei sich haben, weil diese wol für die Erscheinung zur Zerstörung des alten Tempels (8, 1 ff.), aber nicht für die Erscheinung zum Einzug in den neuen Tempel gepaßt hätte. Statt dessen müsse sie den lebendigen Gott selber auf dem Throne unter „lebenden Wesen" zeigen, weil es zu dem neuen und herrlichen Wesen des Tempels der Zukunft gehöre, daß er den sichtbar erscheinenden Jehova selber in sich wohnen habe. Hieraus erkläre sich auch die ganze Fülle der Attribute, welche in drei Klassen zerfallen: 1. solche die sich auf die Erscheinung Gottes zur Zerstörung Jerusalems, 2. solche die sich auf die Erscheinung Gottes zum Einzug in den neuen Tempel beziehen, 3. solche die beiden Zwecken gemeinsam dienen. Zur lezteren Klasse gehöre alles, was der Gotteserscheinung an sich wesentlich ist, z. B. das Sichtbarwerden Gottes überhaupt, die Anwesenheit der Cherubim an sich u. s. w.; zur ersten Klasse seien alle auf Zorn und Gericht hindeutenden Merkmale, also zunächst das Kommen von Mitternacht her, namentlich das Feuer, die Blitze, zu rechnen, worin Gott als der zum Gericht Kommende erscheine, zur zweiten aber außer dem Regenbogen und der Erscheinung Gottes in Menschengestalt namentlich die Räder und die Viergestalt bei den Cheruben und Rädern. Denn der neue Tempel stelle nicht den Wiederaufbau des Tempels durch Serubabel dar, sondern die von Christo bei seiner Erscheinung gegründete Heilsökonomie, der als wesentliche Merkmale

zukommen: einerseits durch Gottes eigenes Kommen und Wohnen auf Erden gegründet zu werden, andrerseits ökumenisch im Gegensatze zu der Particularität und Territorialität der bisherigen alten Heilsökonomie zu sein. Gott erscheine leibhaftig, in Menschengestalt, senke die Himmelswölbung auf der sein Thron steht auf die Erde herunter; die Gottes Gnadengegenwart bei seinem Volke anzeigenden Cherube erscheinen nicht blos im Bilde sondern in lebendiger Wirklichkeit, setzen ihren Fuß auf die Erde, und jeder Cherub habe das nicht in den Lüften sondern nur auf der Erde sich bewegende Rad zu seiner Seite. Darin zeige sich, daß Gott selbst auf die Erde kommen will, unter seinem Volke zu wandeln und zu wohnen sichtbarlich, während der ökumenische Charakter der neuen Heilsökonomie, zu deren Aufrichtung Gott auf die Erde kommen werde, in der Viergestalt der Cherube und Räder dargestellt sei. Die Vierzahl, die Signatur der werdenden Oekumenicität und das Symbol des sich in alle Welt Ausbreitens, sei den Cheruben und Rädern beigelegt, um die Ausbreitung des neuen Gottesreiches über die ganze Erde abzubilden. Allein so viel Wahres und Treffendes dieser Deutungsversuch im Einzelnen auch enthält, so trifft er doch den Kern der Sache nicht und ist von gewagten Combinationen nicht frei. Die Richtigkeit der Annahme, daß in der Theophanie Attribute entgegengesezter Art vereinigt seien, nämlich solche die sich nur auf die Zerstörung Jerusalems und des Tempels und solche die sich nur auf die Errichtung und die Beschaffenheit der neuen Heilsökonomie beziehen sollen, unterliegt begründeten Bedenken. Warum mußte denn die Gestalt der Theophanie in allen drei oder vier Fällen sich durchaus gleich bleiben? Diese naheliegende Frage wird durch die Bemerkung: weil Ezechiel sowol die Zerstörung des alten als die Gründung eines neuen viel herrlicheren Gottesreiches zu weissagen hatte, nicht befriedigend beantwortet. Denn nicht nur dieser Zweck, sondern auch die Absicht, zu zeigen, daß es derselbe Gott ist, der beides tun wird, wäre vollständig erreicht worden, wenn die Theophanie nur in den Attributen, welche überhaupt die Gnadengegenwart Gottes im Tempel versinnbildeten, sich gleich geblieben wäre, und die besonderen Attribute, welche nur den einen und den anderen Zweck der Gotteserscheinung abbildeten, nur da hervorgetreten oder hinzugekommen wären, wo dieses oder jenes Moment der Gotteserscheinung zu verkündigen war. Außerdem leuchtet für den angegebenen Zweck überhaupt die Notwendigkeit einer Theophanie nicht ein, noch weniger die Notwendigkeit einer so eigentümlich gestalteten Theophanie. Auch andere Propheten, z. B. Micha, haben sowol die Zerstörung Jerusalems und des Tempels als die Aufrichtung eines neuen, herrlicheren Gottesreiches aufs klarste und entschiedenste geweissagt, ohne eine Theophanie geschaut zu haben. Der Grund also, weshalb Ez. nicht nur bei seiner Berufung eine solche Theophanie empfing, sondern diese Theophanie sich auch bei jedem neuen Wendepunkt seines prophetischen Wirkens wiederholte, muß tiefer als in dem angegebenen Zwecke liegen und die Theophanie noch eine andere Bedeutung haben als die, den Propheten für die Verkündigung sowol des Gerichts über Jerusalem und Tempel als der Aufrichtung einer neuen

herrlicheren Heilsökonomie zu weihen, und das Wort des Propheten durch eine symbolische Veranschaulichung seines Inhaltes zu verstärken.

Um diese Bedeutung zu erkennen, müssen wir nicht blos die Hauptmomente unserer Theophanie uns deutlich zu machen suchen, sondern zugleich auch ihr Verhältnis zu anderen Theophanien in Erwägung ziehen. In unserer Theophanie treten unverkennbar drei Momente stark hervor: 1. die eigentümlich gestalteten Cherubim, 2. die neben den Cherubim sichtbaren Räder, und 3. über beiden die Veste mit dem Throne und der menschenähnlichen Gestalt des auf dem Throne sitzenden Gottes. Die Reihenfolge dieser drei Momente in der Beschreibung ist wol schwerlich bedeutsam, sondern erklärt sich einfach daraus, daß dem auf der Erde befindlichen Seher zuerst der untere Teil der in der Wolke sichtbar hervortretenden Gestalt ins Auge fält und dann erst sein Blick sich auf den oberen Teil der Theophanie richtet. Bedeutsam aber ist vor allem die Erscheinung der Cherubim unter oder am Throne Gottes und dadurch unstreitig angedeutet, daß der auf dem Throne Erscheinende derselbe Gott ist, der im Tempel zwischen den Cherubim der Bundeslade, über ihren ausgebreiteten Flügeln thront. Wie man auch über Wesen und Bedeutung der Cherubim urteilen möge, so viel steht unzweifelhaft fest, daß sie wesentlich zur symbolischen Darstellung der Gnadengegenwart Jehova's in Israel gehören und daß dieser Bestandteil unserer Vision sein reales Substrat in der plastischen Darstellung dieses Gnadenverhältnisses im Allerheiligsten der Stiftshütte oder des Tempels hat. Da jedoch über die Bedeutung dieser Symbolik die Ansichten auseinandergehen, außerdem aber die Ezechielschen Cherubgestalten sich durch ihre vier Angesichter und vier Flügel von den Cherubbildern auf der Bundeslade und im Tempel, die nur ein Gesicht und zwei Flügel hatten, nicht unerheblich unterscheiden, so müssen wir für das volle Verständnis unserer Vision auf die Natur und Bedeutung der Cherubim etwas näher eingehen.

Während nach der älteren Anschauung die Cherubim Engelwesen einer höheren Ordnung sind, ist gegenwärtig die Ansicht weit verbreitet, daß dieselben nur symbolische Figuren, denen nichts Reelles entspreche, nur ideale Repräsentationen des creatürlichen Lebens in seiner höchsten Fülle seien.[1] Diese neuere Ansicht hat aber an dem Umstande, daß die Cherube im israelitischen Heiligtume, sowie bei Ezechiel und in der Apokalypse symbolische Gebilde von wechselnder Gestalt sind, nur eine scheinbare, keine wirkliche Stütze. Die Cherubim kommen zum ersten Male in der Paradiesesgeschichte vor, indem Gen. 3,22—24 erzählt wird, daß Gott, nachdem er das erste Menschenpaar aus dem Paradiese vertrie-

1) Vgl. die Erörterung über die Cherubim in m. Hdb. der bibl. Archäologie I S. 86 ff. u. 113 ff., außerdem *Kliefoth's* Abhdl. über die Zahlensymbolik der h. Schrift in der Theol. Ztschr. von *Dieckhof* u. *Klief.* III S. 381 ff., wo insonderheit die ältere Anschauung, daß die Cherubim Engelwesen einer höhern Ordnung seien, gründlich vertheidigt und die *Hofmann*sche Wagenhypothese schlagend widerlegt ist; endlich *Ed. C. Aug. Riehm, de natura et notione symbolica Cheruborum, commentat. Basil.* 1864, welcher von der von *Bähr*, *Hgstbg.* u. A. vertretenen Ansicht, daß die Cher. nur symbolische Gebilde seien, ausgehend die Bedeutung dieser Symbole näher zu bestimmen versucht hat.

ben hatte, an der Ostseite des Gartens die Cherubim und die Flamme des sich hin und her wendenden Schwertes sich lagern ließ, um den Weg zum Baume des Lebens zu bewahren. Soll diese Erzählung geschichtliche Warheit behalten, nicht blos Mythus oder Philosophem sein, sollen das Paradies und der Sündenfall mit seinen über die ganze Menschheit sich erstreckenden Folgen reale Dinge und Vorgänge bleiben, so muß man auch die Cherubim für wirkliche Wesen halten. „Denn Symbole, reine Gebilde der hebr. Phantasie wird Gott nicht an die Pforte des Paradieses gestellt haben" (*Klief.*). Auf Grund dieser Erzählung hielt auch Ezechiel die Cherubim für Geistwesen einer höhern Ordnung; dies ergibt sich aus c. 28, 14—16, wo er den Fürsten von Tyrus in Bezug auf seine hohe herrliche Stellung, die Gott ihm angewiesen, mit einem Cherub und mit Elohim vergleicht. Mit der Anerkennung der Cherubim als wirklicher Wesen, und zwar Geist- oder Engelwesen, streitet auch weder die Verwendung derselben in Visionen zur Veranschaulichung übersinnlicher Verhältnisse, noch die plastische Abbildung derselben im Heiligtume Israels. „Wenn Engel — bemerkt in dieser Beziehung *Klief.* ganz richtig — in der heiligen Nacht den Lobgesang singen, so ist dies ein geschichtlicher Vorgang, und diese Engel sind wirkliche Engel, die mit ihrer Erscheinung bezeugen, daß es solche Wesen wie Engel gibt; aber wenn in der Apokalypse Engel Zornschalen ausgießen, so sind diese Engel Figuren im Gesichte, wie anderswo auch Menschen und Gegenstände im Gesichte erscheinen." Aber selbst diese Verwendung der Engel zu „Figuren" in der Vision ruht auf dem Glauben, daß es wirkliche Wesen dieser Art gebe. Die biblische Symbolik liefert kein einziges gesichertes Beispiel dafür, daß Propheten abstracte Ideen oder ideale Gebilde der Phantasie als lebendige Wesen vorgestelt hätten. Auch der plastischen Darstellung der Cherube auf der Bundeslade und im Allerheiligsten und Heiligen der Stiftshütte und des Tempels liegt die Idee zu Grunde, daß dieselben himmlische Geistwesen seien, denn in der Stiftshütte und dem nach ihr erbauten Tempel sind wesenhafte Verhältnisse des Reiches Gottes verkörpert und alle Symbole von realen Dingen hergenommen. Wenn dagegen aber *Hgstb.* zu Apok. 4, 6 einwendet: „Zur Widerlegung derjenigen, welche unter den Cherubim vornehme Engel verstehen wollen, reicht schon hin, was *Vitringa* bemerkt: Diese vier Geschöpfe werden in dieser ganzen Vision verbunden mit der Versammlung der Aeltesten, und von den Engeln nicht nur, sondern auch von *allen* Engeln unterschieden, wie es c. 7, 11 geschieht", so müssen wir diese Widerlegung für ganz hinfällig erachten. Aus der Teilung der himmlischen Versammlung vor dem Throne in zwei Chöre oder Klassen (Apok. 5 u. 7), wobei die ζῶα (Cherubin) und die Aeltesten den einen (5,8), die ἄγγελοι den andern Chor (v. 11) bilden, läßt sich gegen die Engelnatur der Cherubim eben so wenig argumentiren, als aus der Unterscheidung der στρατιὰ οὐράνιος von dem ἄγγελος Luc. 2, 13 sich beweisen läßt, daß „die Menge der himmlischen Heerscharen" keine Engel waren. Und die Stelle Apok. 7, 11 würde nur dann den vermeintlichen Beweis gegen die Zugehörigkeit der Cherubim zu den Engeln liefern, wenn in ihr von πάντες ἄγγελοι überhaupt, von

allen Engeln wie viel ihrer auch sein mögen, die Rede wäre. Aber schon der Wortlaut: πάντες οἱ ἄγγελοι „alle die Engel" weist auf den schon 5, 11 erwähnten Chor der Engel zurück, welchen πολλοὶ ἄγγελοι, deren Zahl μυριάδες μυριάδων καὶ χιλιάδες χιλιάδων war, bildeten.[1] Aus der Unterscheidung der ζῶα von den ἄγγελοι in der Apok. folgt weiter nichts als daß die Cherubim keine gewöhnlichen Engel oder „dienstbare Geister, ausgesandt zum Dienst" (Hebr. 1, 14) sind, sondern eine besondere Klasse höherer Engel bilden.

Genaueres über ihr Verhältnis zu den übrigen Engeln oder über ihre Natur läßt sich freilich weder aus dem Namen *Cherubim* noch daraus entnehmen, daß sie, von Gen. 3 abgesehen, immer nur in Verbindung mit dem Throne Gottes vorkommen. Die Etymologie des W. כְּרוּב liegt im Dunkeln; alle Ableitungen desselben aus der hebr. Sprache oder einem andern semitischen Dialecte können nicht einmal auf Warscheinlichkeit Anspruch machen. Das Wort scheint mit der Ueberlieferung von dem Paradiese aus der Urzeit zu stammen, vgl. m. bibl. Archäol. S. 88 f. Ziehen wir aber in Betracht, daß Ezechiel sie חַיּוֹת nent und erst in c. 10 den von der Stiftshütte oder vielmehr von der Paradiesesgeschichte her bekanten Namen כְּרוּבִים braucht, weil er — wie man aus 10, 20 schließen darf — erst bei der in c. 10 berichteten Wiederholung der Theophanie erkante, daß die in der Vision geschauten lebendigen Wesen *Cherubim* waren: so läßt sich aus der Benennung חַיּוֹת wenn auch nicht ihre Natur, so doch die Bedeutung ihrer Stellung am Throne Gottes vermuten. חַיּוֹת Lebendige heißen sie nämlich nicht als „ideale Repräsentanten alles Lebendigen auf Erden" (*Hgstb.*), sondern als Wesen, die unter allen Creaturen Himmels und der Erde das Leben im vollsten Sinne des Wortes besitzen und zeigen, und eben deshalb unter allen Geistwesen dem Gott der Geister alles Fleisches, der da lebet von Ewigkeit zu Ewigkeit, am nächsten stehen oder seinen Thron rings umgeben. Mit dieser Vorstellung steht nicht nur die Tatsache, daß Gott nach Vertreibung der ersten Menschen aus dem Paradiese sie beordert, den Weg zum Baume des Lebens zu bewahren, sondern auch die Gestalt, in welcher sie im Heiligtume abgebildet worden und in den Visionen erscheinen, im Einklange. Die Cherubfiguren im Heiligtume hatten Menschengestalt und waren nur durch die Flügel als überirdische, nicht an die irdischen Schranken des Raumes gebundene Wesen gekennzeichnet. Menschengestalt zeigen auch die Cherubim bei Ezech. und in der Apokalypse. Menschengestalt nehmen auch die Engel an, wenn sie den Menschen auf Erden sichtbar erscheinen, weil der nach dem Bilde Gottes geschaffene Mensch unter allen irdischen Geschöpfen die erste und höchste Stelle einnimt. Denn obwol das göttliche Ebenbild hauptsächlich in der geistigen Natur des Menschen, in seiner vom Geiste Gottes durchhauchten Seele besteht, so ist doch seine Leibesgestalt als das Gefäß dieser Seele die vollkommenste Leiblichkeit,

1) Vgl. über diesen Unterschied *Winer* Grammat. des neutest. Sprachidioms S. 101 der 6. Aufl., wo es unter anderem heißt: „πᾶσαι γενεαί sind alle Geschlechter wie viel ihrer auch sein mögen, πᾶσαι αἱ γεν. Mt. 1, 17 alle *die* Geschlechter, welche nach Context oder sonst als eine bestimte Mehrheit bekant sind."

die wir kennen, und als solche die für Versichtbarung der himmlischen Geistwesen entsprechendste Hülle. Die Cherubim in unserer Vision aber zeigen außer der menschlichen Gestalt des Leibes mit dem Menschenangesicht noch das Gesicht des Löwen, des Stieres und des Adlers und vier Flügel, und erscheinen als vierseitig, quadratisch gestaltete Wesen mit einem Gesichte auf jeder ihrer vier Seiten, so daß sie ohne zu wenden nach jeder Weltgegend gehen und dabei doch immer in der Richtung eines Gesichtes gehen können, während in der Vision der Apok. die vier Gesichter der genanten Geschöpfe auf die vier Cherube verteilt sind, so daß jeder nur eins von ihnen hat. Im Angesichte spiegelt sich beim Menschen Seele und Geist und auch bei jedem Thiere der höhern Ordnungen seine Natur ab. Die Vereinigung des Löwen- Stier- und Adlergesichtes mit dem Menschenangesichte in den Cherubim soll dieselben ohne Zweifel als Wesen darstellen, welche die Fülle und die Kraft des Lebens besitzen, die in der irdischen Schöpfung auf die genanten vier Geschöpfe verteilt ist. Das rabbinische Dictum (*Schemoth rabba 23* bei *Schöttgen, horae hebr. p. 1168*): *Quatuor sunt qui principatum in hoc mundo tenent. Inter creaturas homo, inter aves aquila, inter pecora bos, inter bestias leo,* enthält Warheit, wenn demselben auch die Vorstellung zu Grunde liegt, daß diese vier Geschöpfe die gesamte irdische Schöpfung repräsentiren. Denn in dem Cherub sind in der Tat die Lebenskräfte dieser vier Geschöpfe vereinigt. Daß nämlich der Adler nur nach seiner Kraft zu fliegen, worin er alle Vögel übertrift, in Betracht kommt, läßt sich daraus schließen, daß in Apok. 4, 7 das vierte ζῶον als einem *fliegenden* Adler ähnlich bezeichnet wird. Hienach werden auch Stier und Löwe nur nach ihrer physischen Kraft, vermöge welcher der Stier unter dem zahmen Vieh, der Löwe unter den wilden Thieren die erste Stelle einnimt, in Betracht zu ziehen sein, während der Mensch durch sein Geistesvermögen die Herrschaft über alle irdischen Geschöpfe behauptet.[1] Die Vierzahl endlich sowol der Cherube als der vier Gesichter jedes Cherubs in unserer Vision hängt mit ihrer Befähigung zum Gehen nach allen vier Himmelsrichtungen ohne sich zu wenden zusammen, und kann für die Annahme, daß diese Vier die gesamte lebendige Schöpfung anzeigen, schon aus dem ganz einfachen Grunde nichts beweisen, weil die Vierzahl ihnen nicht wesentlich zukomt, auf der Bundeslade nur zwei Cherube sich befanden. Daß sie auch in den Visionen als höhere Geistwesen dargestelt sind, ergibt sich nicht nur aus Ez. 10, 7, wo ein Cherub seine Hand ausstreckt und Feuer zwischen den Cheruben herausholt und es dem in Weißlein gekleideten Engel, welcher die Verbrennung Jerusalems vollziehen soll, in die Hände gibt, sondern noch viel deutlicher aus dem was in der Apokalypse über ihre Tätigkeit gesagt wird. Hier erblicken wir sie, worauf schon *Klief.* hingewiesen hat, „in mannigfaltiger Tätigkeit: Sie sprechen Tag und

1) Dies hat auch *Riehm l. c. p. 21 sq.* richtig erkant und daraus die Folgerung gezogen: *quaternis igitur faciebus eximiae vires atque facultates significantur Cherubis a deo ad munus suum sustinendum impertitae,* die mit der irrigen Vorstellung, daß die Cherube den Thron Gottes zu tragen und den Herrn der Welt zu fahren bestimt seien, zusammenhängt.

Nacht das Trishagion; sie beten an 4,8.9. 5,8. 19,4; sie sprechen 5,14 das Amen zu dem Lobgesange aller Creaturen; sie laden 6,1.3.5.7 den Johannes ein zu sehen, was die vier ersten Siegel ausrichten; eines unter ihnen gibt 15,7 den sieben Engeln die sieben Zornschalen.“

Außer dieser ihrer Betätigung an der Ausführung des göttlichen Heilsrathes müssen wir, um eine möglichst klare Vorstellung über die Bedeutung der Cherubim in unserer Vision wie überhaupt in der biblischen Symbolik zu gewinnen, noch die Stellung ins Auge fassen, welche sie in der Apokalypse in der Umgebung des Thrones Gottes innehaben. Die um den Thron Versammelten bilden da drei concentrische Kreise; den innersten Kreis nehmen die vier ζῶα (Cherubim) ein, den nächstfolgenden weiteren die 24 Aeltesten auf Stühlen sitzend, mit weißen Kleidern angetan und güldene Kronen auf den Häuptern tragend, den dritten weitesten Umkreis bilden die vielen Engel, deren Zahl vieltausend mal tausend war (Apok. 4,4.6. 5,6.8. 7,11). Hiezu komt vor dem Throne stehend die große, unzählbare Schar der vollendeten Gerechten aus allen Heiden, Völkern und Sprachen in weißen Kleidern und mit Palmen in den Händen, die gekommen sind aus großer Trübsal und ihre Kleider gewaschen und helle gemacht haben im Blute des Lammes und nun Gotte vor seinem Throne in seinem Tempel dienen Tag und Nacht (7,9.14.15). Hienach haben die 24 Aeltesten, als die Patriarchen der alt- und neutestl. Gottesgemeinde am Throne Gottes ihre Stelle zwischen den Cherubim und den Myriaden der übrigen Engel; und in derselben Weise wie sie über die Engel erhöht sind, sind die Cherubim noch über ihnen erhaben. Diese Stellung der Cherubim berechtigt zu dem Schlusse, daß sie den Namen ζῶα haben von der ihnen innewohnenden Fülle des ewigen seligen Lebens, welches von dem Schöpfer der Geister, dem Könige aller Könige und Herren aller Herren auf die Geistwesen des Himmels überströmt, und daß die Cherubim den Thron Gottes unmittelbar umstehen als Repräsentanten und Träger des ewigen seligen Lebens, welches die nach Gottes Bilde geschaffenen Menschen durch den Sündenfall verwirkt haben, aber aus unendlichem göttlichen Erbarmen in dem zur Erlösung der gefallenen Menschheit gegründeten Gottesreiche wieder erhalten sollen.

Leichter ist die Bedeutung der neben den Cherubim in unserer Vision erscheinenden Räder zu erkennen. Das Rad dient zur Bewegung des Wagens. Wenn nun auch der Thron Gottes nicht ausdrücklich als Thronwagen dargestelt und bezeichnet ist, so kann es doch nicht zweifelhaft sein, daß die Räder, welche Ezech. neben den Cherubim unterhalb des Thrones sieht, die Möglichkeit und Leichtigkeit der Bewegung des Thrones nach allen vier Weltgegenden anzeigen sollen. Streitig ist dagegen die Deutung der Augen, mit welchen nach 1,18 die Felgen der Räder, und — wie 10,12 nachträglich erwähnt und auch Apok. 4,6 bemerkt ist — die Cherubim selbst ringsum bedeckt sind. Nach *Klief.* dienen die Augen der Bewegung, und da die Bewegung der Cherube und Räder die Ausbreitung der neuen Heilsökonomie über die ganze Erde anzeige, so soll diese Masse von Augen an den Cheruben und Rädern zeigen, daß diese Ausbreitung nicht durch blinden Zufall, sondern in bewußter Klar-

heit geschehen soll. Diese Deutung paßt nicht zu Apok. 4, 6, wo die Cherubim keine Räder neben sich haben und an ein Ausgehen in alle Lande nicht zu denken. Hier sollen daher nach *Klief.* die Augen nur dazu dienen, die ethischen und physischen Mächte zur Anschauung zu bringen, die das Reich Gottes auf Erden geschaffen und getragen haben und es nun auch zur Vollendung bringen sollen. Offenbar willkürlich, da für die eine wie die andere dieser Deutungen die Begründung durch biblische Belegstellen fehlt. Der Warheit näher komt die Bemerkung von *Rosenm.*, daß durch die Menge der Augen *coelestium naturarum perspicacia et ὀξυωπία* bezeichnet sei, und auf die richtige Erklärung führt Apok. 5, 6 wo die sieben Augen des Lammes gedeutet werden als *τὰ ἑπτὰ πνεύματα τοῦ θεοῦ, τὰ ἀπεσταλμένα εἰς πᾶσαν τὴν γῆν*, die Augen also die Geisteswirkungen anzeigen, welche von dem Lamme auf die ganze Erde ausgehen, analog den sieben Hörnern des Lammes als Symbolen seiner vollkommenen Macht. Das Auge ist hienach Bild und Spiegel des Geistes und die Bedeckung der Cherubim und Räder mit Augen zeigt an, daß ihnen die Macht des göttlichen Geistes innewohnt und ihre Bewegung bestimt und leitet.

Die übrigen Gegenstände der Vision sind nicht schwer zu deuten. Die Gestalt der Veste oberhalb der Cherubim und Räder (v. 26) auf der ein Thron zu sehen, stelt das Firmament oder den Himmel als den Ort des Thrones Gottes dar. Auf dem Throne erscheint in menschenähnlicher Gestalt Gott in der furchtbaren Glorie seiner heiligen Majestät. Die ganze Erscheinung naht sich den Propheten in der Hülle einer großen feurigen Wolke (v. 4). Diese Wolke weist hin auf die „schwere Wolke“, in welcher Jehova in der Vorzeit unter Donnern und Blitzen auf den Berg Sinai herabgekommen (Ex. 19, 16 ff.), um seinen den Erzvätern verheißenen Gnadenbund mit ihrem Samen, dem aus Aegyptenland ausgeführten Volke Israel aufzurichten und sein Gnadenreich auf Erden zu gründen. Beachten wir die Anlehnung unserer Theophanie an jene Gottesmanifestation am Sinai zur Errichtung der Heilsökonomie des A. Bundes, so werden wir weder das Feuer und die Blitze in unserer Vision auf die Erscheinung Gottes zur Zerstörung Jerusalems und des Tempels beschränken, noch den über dem Throne in der Gestalt des Regenbogens erscheinenden Glanz nur auf die nach dem Gerichte wiederkehrende Gnade oder auf die neu zu gründende Heilsökonomie beziehen und diese verschiedenen Attribute nicht durch besondere Beziehungen auf einzelne geschichtliche Momente der Offenbarung Gottes in seinem Reiche als Gegensätze betrachten dürfen, sondern sie allgemeiner und einheitlich als Symbole der Gerechtigkeit, Heiligkeit und Gnade, welche Gott in der Erhaltung, Regierung und Vollendung seines Reiches offenbart, fassen müssen. Es gilt auch von unserer Theophanie, was *Düsterdieck* zu Apok. 4,3 (S. 219 der 2. Aufl. seines Comm.) über die Bedeutung der in jener Stelle geschilderten Gotteserscheinung bemerkt: „Man darf überhaupt nicht voreilig die hier vorliegende Schilderung durch besondere Beziehungen auf die erst später angeschauten Gerichte Gottes in ihrem Verhältnis zur göttlichen Gnade bestimmen; genug daß hier, wo der ewige und persön-

liche Grund alles Nachfolgenden abgebildet wird, die heilige Herrlichkeit und Gerechtigkeit Gottes mit seiner unwandelbaren, freundlichen Gnade in der innigsten Verbindung erscheint, so daß also die ganze bevorstehende Entwickelung des Reiches Gottes und der Welt bis zum lezten Ende hin, wie sie durch jenes wunderbar einheitliche Wesen des heiligen, gerechten und gnädigen Gottes bestimt ist, sowol ihrem Verlaufe als ihrem Ziele nach, dieser dreifachen Herrlichkeit des lebendigen Gottes entsprechen muß.“ Wie diese fundamentale Vision (der Apok.) alles enthält, was zum Schrecken der Feinde und zum Troste der Freunde des Thronenden dient, so hat auch die Vision Ezechiels fundamentale Bedeutung nicht nur für die ganze Wirksamkeit des Propheten, sondern überhaupt für den Fortbestand und die Fortentwickelung des Gottesreiches in Israel bis zum Ziele seiner Vollendung in Herrlichkeit. Diese fundamentale Bedeutung derselben ergibt sich unverkennbar aus dem zwiefachen Umstande, erstlich daß die Theophanie dem Propheten bei seiner Berufung zuteil ward, sodann daß sie bei den Hauptmomenten seiner prophetischen Tätigkeit, bei der Verkündigung sowol der Auflösung des alten Gottesreiches durch die Zerstörung Jerusalems und des Tempels (c. 9—11), als auch der Aufrichtung des neuen Tempels und einer neuen Reichsordnung (c. 40—48), sich wiederholte. Da nämlich, wie schon früher (S. 21) bemerkt worden, weder für die Berufung Ezechiels zum Propheten, noch für die ihm aufgetragene Verkündigung der Vernichtung des alten und der Gründung des neuen Gottesreiches eine Theophanie erforderlich war, so konte die in ihrer phänomenellen Gestaltung auf das Wohnen des Herrn unter seinem Volke im Allerheilgsten des Tempels hinweisende Gottesoffenbarung, welche der unter den Weggeführten im Lande der Chaldäer am Strome Chebar lebende Ezechiel an diesem Orte empfing, nur die Bedeutung haben, in Hinsicht auf die bereits begonnene und im Kurzen sich vollenden sollende Auflösung des Gottesstaates dem Propheten und seinen mit ihm in der Verbannung lebenden Volksgenossen ein reales Unterpfand dafür zu geben, daß durch das über das sündige Volk und Reich ergehende Strafgericht die Wesenheit des Gottesreiches nicht aufgehoben werde, sondern Gott der Herr noch immerdar seinem Volk sich als den lebendigen Gott bezeugen und sein Reich erhalten und dereinst noch herrlich vollenden werde. — Diesem Zwecke entsprechend erscheint Gott in den symbolischen Formen seiner Gnadengegenwart im Tempel, als der über den Cherubim Thronende; aber Cherubim und Thron sind mit Attributen versehen, welche die Bewegung des Thrones nach allen Weltgegenden veranschaulichen; nicht blos um die Ausbreitung des Gottesreiches über die ganze Erde anzuzeigen, sondern um sich als Herrn und König zu offenbaren, dessen Gewalt über die ganze Welt sich erstreckt, und der die Macht besizt, alle Heiden zu richten und sein in ihre Gewalt dahin gegebenes Volk, wenn es sich reumütig zu ihm bekehrt, aus seiner Gefangenschaft zu befreien, wieder zu sammeln und in seinem Erbteile zu der ihm verheißenen Herrlichkeit zu erheben.

Diese Bedeutung hat die Theophanie bei der Weihe Ezechiels zum Propheten. Die Bedeutung aber, welche die Wiederholung derselben hat,

liegt klar vor in den Tatsachen, welche dem Propheten hiebei von Gott zu schauen gegeben werden. Aus dem durch Sündengreuel entheiligten Tempel und Jerusalem weicht Gottes Gnadengegenwart, um Tempel und Stadt dem Gericht der Zerstörung preiszugeben; in den neuen herrlichen Tempel zieht die Herrlichkeit Gottes wieder ein, um ewiglich unter den Söhnen Israels zu wohnen.

Cap. II, 1 — III, 3. **Die Berufung Ezechiels zum Propheten.** V. 1 u. 2. Auf die Erscheinung des Herrn folgt das Wort der Berufung. Vor der furchtbaren Offenbarung der Herrlichkeit Jehova's im Gefühle seiner Ohnmacht und Sündhaftigkeit zu Boden gefallen, wird Ezechiel zuvörderst durch die Stimme Gottes wieder aufgerichtet, um das Wort seiner Berufung zu vernehmen. V. 1. *Und er sprach zu mir: Menschensohn, stelle dich auf deine Füße, ich will mit dir reden.* V. 2. *Da kam Geist in mich, wie er zu mir redete, und stellte mich auf meine Füße, und ich hörte den zu mir Redenden.* Die Anrede בֶּן־אָדָם ist so constant bei Ezech., daß sie als eine Eigentümlichkeit seiner Weissagungen angesehen werden muß. Außerdem komt sie nur noch einmal, Dan. 8, 17, vor. Daß sie bedeutsam ist, wird allgemein anerkant, ihre Bedeutung aber verschieden angegeben. Die meisten Ausll. fassen sie als eine Erinnerung an die Schwäche und Hinfälligkeit der menschlichen Natur, dagegen *Coccej.* u. *Klief.* bringen sie mit dem Umstande, daß Gott dem Ezech. in Menschengestalt erscheine, in Verbindung und finden darin ein *τεκμήριον amicitiae,* daß Gott als Mensch zum Menschen in ihm spreche, mit ihm wie ein Mann mit seinem Freunde rede. Allein diese leztere Deutung hat den Sprachgebrauch gegen sich. Da בֶּן־אָדָם den Menschen nach seiner natürlichen Beschaffenheit bezeichnet, so wird es fast durchgängig als synonym mit אֱנוֹשׁ gebraucht, die Schwäche und Hinfälligkeit des Menschen im Gegensatz zu Gott anzeigend, vgl. Ps. 8, 5. Hi. 25, 6. Jes. 51, 12. 56, 2 u. Num. 23, 19. Diese Bed. hat בן אדם auch in der Anrede, wie aus den verschiedenen Anreden bei Daniel deutlich zu ersehen. Daniel wird da, wo ihm Trost zugesprochen werden soll, als אִישׁ חֲמֻדוֹת Mann der Liebe Gottes angeredet, Dan. 10, 11. 19 vgl. 9, 23, dagegen in c. 8, 17 wo er vor der Erscheinung Gabriels erschrocken auf sein Angesicht gefallen war, mit den Worten: „merk auf, Menschensohn", um ihn an seine menschliche Schwäche zu erinnern. Dieser Fall findet auch in unserem V. statt, indem Ezechiel auch auf sein Angesicht gefallen war und durch die Rede Gottes wieder auf seine Füße gestelt wird. Nur wird bei Ez. diese Anrede constant gebraucht, um den Abstand zwischen der menschlichen Schwäche seiner Natur und der göttlichen Kraft, die ihn zum Reden befähigt und treibt, anzudeuten. Jedoch nicht in der von *Hieron.* zu Dan. 8, 17 angegebenen Absicht: damit er sich seines hohen Berufes nicht überhebe, da — wie *Häv.* hinzusezt — Ezechiels überaus kräftige und gewaltsame Natur eine solche stete Hinweisung auf das was sie von Haus aus vor Gott sei, bedurft habe. Denn wäre dies der Sinn und Zweck dieser Anrede, so würde sie wol auch bei mehrern anderen Propheten vorkommen, da die Meinung, daß Ezechiels Natur kräftiger und gewaltsamer als die anderer Propheten gewesen sei, eine ganz unbegründete Annahme ist. Der constante

Gebrauch dieser Anrede bei Ez. hängt vielmehr mit der Art und Weise, wie ihm die meisten Offenbarungen zuteil wurden, zusammen, nämlich mit dem Vorhersehen der Vision, in welcher der Unterschied zwischen Gott und dem Menschen stärker hervortritt als bei der gewöhnlichen Inspiration oder Offenbarung durch innere Einsprache. Diese Hervorhebung des Abstandes zwischen Gott und Menschen aber soll den Propheten, wie das Volk, dem er seine Gottesoffenbarungen mitteilte, nicht blos an die menschliche Schwäche erinnern, sondern ihnen zugleich zeigen, wie mächtig Gottes Kraft in dem schwachen Menschen sei, sowie daß der Gott, welcher den Propheten zum Organe seines Willens erwählt hat, auch die Macht besitze, das machtlos unter dem Drucke der Heiden liegende Volk aus seinem Elende zu erlösen und wiederaufzurichten. — Auf des Herrn Wort: stelle dich auf deine Füße, kam רוּחַ in den Propheten, der ihn auf seine Füße stellte. רוּחַ ist hier nicht: „Leben, Besinnung“ (*Hitz.*), sondern die von Gott ausgehende, durch das Wort vermittelte Geisteskraft, die ihm Kraft gab vor Gottes Angesicht zu stehen und seinen Befehl entgegenzunehmen. מִדַּבֵּר *partic. hitp.* eig. *collocutor*, hier u. 43,6 wie Num. 7,89, außerdem nur noch 2 Sam. 14,13 vorkommend.

V. 3—7. Die Berufung zum Propheten begint damit, daß der Herr dem Ezechiel das Volk schildert, zu dem er ihn sende, um ihn mit der Schwierigkeit seines Berufes vertraut zu machen und zur Ausrichtung desselben zu ermutigen. V. 3. *Und er sprach zu mir: Menschensohn, ich sende dich zu den Söhnen Israels, zu Heiden, den Empörern die sich gegen mich empört haben; sie und ihre Väter sind von mir abgefallen bis auf diesen selbigen Tag.* V. 4. *Und die Söhne sind von hartem Angesichte und verstockten Herzens; zu ihnen sende ich dich und sagen solst du zu ihnen: so spricht der Herr Jehova.* V. 5. *Und sie — mögen sie hören oder es lassen, denn sie sind ein widerspenstiges Geschlecht — sie sollen erfahren, daß ein Prophet in ihrer Mitte gewesen.* V. 6. *Du aber, Menschensohn, fürchte dich nicht vor ihnen und vor ihren Reden fürchte dich nicht, wenn Disteln und Dornen um dich sind und du auf Skorpionen sitzest; vor ihren Reden fürchte dich nicht und vor ihren Gesichtern erschrick nicht, denn ein widerspenstiges Geschlecht sind sie.* V. 7. *Und rede meine Worte zu ihnen, mögen sie hören oder es lassen, denn widerspenstig sind sie.* Die Söhne Israels sind Heiden geworden, nicht mehr Volk Gottes, auch nicht ein Heidenvolk (גּוֹי Jes. 1,4), sondern גּוֹיִם Heiden, nämlich als Empörer wider Gott. הַמּוֹרְדִים (mit dem Artikel) ist nicht als Adjectiv mit dem artikellosen גּוֹיִם zu verbinden, sondern substantivisch gebraucht in Form einer Apposition. Empört haben sie sich wider Gott dadurch, daß sie wie ihre Väter sich bis auf diesen Tag von Jehova losgemacht haben (wegen פָּשַׁע בְּ s. zu Jes. 1,2, und עֶצֶם הַיּוֹם הַזֶּה wie im Pentat., vgl. Lev. 23,14. Gen. 7,13. 17,23 u. ö.). Wie ihre Väter abtrünnig sind die Söhne noch dazu קְשֵׁי פָנִים von hartem Angesichte = חִזְקֵי מֵצַח von harter Stirn (3,7) d. h. frech, ohne vor Scham das Gesicht zu verbergen oder den Blick zu senken. Diese Schamlosigkeit entspringt aus der Verstockung des Herzens. Diesen verstockten Sündern soll Ez. das Wort des Herrn verkündigen. Mögen sie hören oder es lassen (אִם — וְאִם

sive — *sive* wie Jos. 24,15. Koh. 11,3. 12,14), so sollen sie jedenfalls erfahren, daß ein Prophet unter ihnen gewesen ist. Das Unterlassen liegt sehr nahe, weil sie ein widerspenstiges Geschlecht (בֵּית Haus = Familie) sind. Das *Vav* vor יָדְעוּ (v. 5) führt den Nachsatz ein. הָיָה ist Perfectum, nicht Präsens. Dies fordert Sprachgebrauch und Gedanke. Der Sinn ist nicht: sie sollen aus seinem Zeugnisse vernehmen, daß ein Prophet da ist, sondern sie sollen aus dem Erfolge, nämlich wenn das von ihm verkündigte Wort in Erfüllung gehen wird, erfahren, daß ein Prophet unter ihnen gewesen ist. Darum soll Ez. sich auch nicht durch Furcht vor ihnen und ihren Reden abhalten lassen, Zeugnis wider ihre Sünden abzulegen. Die *ἁπ. λεγ.* סָרָבִים und סַלּוֹנִים sind nicht mit den ältern Ausll. adjectivisch zu deuten: *rebelles et renuentes,* sondern sind Substantiva. Für סַלּוֹן ist die Bed. Dorn durch סִלּוֹן 28,24 außer Zweifel gesezt und סָרָב bed. zwar im Aram. *refractarius*, aber diese Bed. ist eine abgeleitete und hier unpassend. סָרָב ist verwandt mit צָרַב (21,3) brennen, sengen, und bed. *urtica*, Brennessel, Distel, wie schon *Donasch* bei *Raschi* es erklärt hat. אוֹתָךְ nach späterem Sprachgebrauche für אִתָּךְ, das „Bei und Mit der Gesellschaft“ ausdrückend; bei Ez. häufig. Disteln und Dornen sind Bilder gefährlicher, feindlicher Menschen. Der Gedanke wird verstärkt durch das: auf (אֶל für עַל) Skorpionen sitzen, da diese Thiere schmerzlich und gefährlich verwunden. Für die Vergleichung gefährlicher Menschen mit Skorpionen vgl. Sir. 26,10 u. andere Belege bei *Bochart, Hieroz. III p. 551 sq. ed. Ros.*

V. 8 — III, 3. Nachdem der Herr dem Propheten die Schwierigkeiten des ihm aufgetragenen Berufes dargelegt hat, rüstet er ihn zur Führung seines Amtes durch Eingebung des zu verkündigenden Gotteswortes aus. V. 8. *Und du Menschensohn, höre was ich zu dir rede, sei nicht widerspenstig, wie das widerspenstige Geschlecht, tue deinen Mund auf und iss was ich dir gebe.* V. 9. *Da sah ich und siehe, eine Hand zu mir ausgestreckt, und siehe in derselben eine Buchrolle.* V. 10. *Und er breitete sie vor mir aus; dieselbe war auf der Vorder- und Rückseite beschrieben und es waren auf ihr geschrieben Klagelieder und Seufzen und Wehe.* C. III. V. 1. *Und er sprach zu mir: Menschensohn, was du vorfindest iss, iss diese Buchrolle und geh und rede zum Hause Israel.* V. 2. *Da öffnete ich meinen Mund, und er gab mir diese Buchrolle zu essen,* V. 3 *und sprach zu mir: Menschenkind, speise deinen Bauch und fülle deinen Leib mit dieser Buchrolle, die ich dir gebe, und ich aß sie, und sie war in meinem Munde wie Honig und Süßigkeit.* Der Prophet soll dem Volke Israel nur das verkündigen was Gott ihm eingibt. Dieser Gedanke ist symbolisch so verkörpert, daß eine ausgestreckte Hand ihm eine Buchrolle darreicht, die er verschlingen soll und auf Gottes Geheiß auch verschlingt, vgl. Apok. 10,9 f. Diese Buchrolle war auf beiden Seiten mit Klageliedern, Seufzen und Wehe beschrieben (הִי ist entweder abgekürzt aus נְהִי, nicht = אִי, oder, wie *Ew.* §. 101[c] meint, nur eine hellere Form für הוֹי oder הוֹ). Die Meinung ist nicht die, daß auf der Rolle eine Masse von Trauersprüchen aller Art geschrieben war, sondern geschrieben war auf ihr alles, was der Prophet verkündigen solte und was wir nun in sei-

nem Buche lesen. Dieser Inhalt war beklagenswert; denn er betraf den Untergang des Reichs, die Zerstörung Jerusalems und des Tempels. Damit Ez. den Inhalt übersehe, wird die Rolle vor seinen Augen ausgebreitet und dann ihm zum Essen dargereicht mit den Worten: geh und rede zu den Söhnen Israels d. h. verkündige was du in dich aufgenommen den Söhnen Israels, oder wie es v. 7 heißt: דְּבָרַי meine Worte. Die Worte 3, 3[a] sprach Gott, während er dem Propheten die Rolle zum Essen darreichte. Nicht blos essen d. h. in den Mund aufnehmen soll er sie, sondern seinen Leib und Bauch soll er damit füllen, d. h. das ihm dargereichte Wort Gottes ganz in sein Inneres aufnehmen, gleichsam in Saft und Blut verwandeln. — Als er es aß, war es süß in seinem Munde. Das Süßschmecken darf man nicht mit *Klief.* in süßen Nachgeschmack umdeuten und darauf beziehen, daß der Zerstörung Jerusalems eine herrlichere Wiederherstellung folgen werde. Süß schmeckte ihm die mit Klagen, Ach und Wehe beschriebene Rolle, weil ihr Inhalt Gottes Wort war, welches ihm zur Freude und Wonne seines Herzens gereichte (Jer. 15, 16); denn es ist „unendlich süß und lieblich das Organ und der Sprecher des Allerhöchsten zu sein“, und „auch die schmerzlichsten göttlichen Warheiten haben für den geistlich gesinten Menschen eine erfreuliche und erquickende Seite“ (*Hgstb.* zu Apok. 10, 9). Hiezu komt, daß die göttlichen Strafgerichte nicht nur die Heiligkeit und Gerechtigkeit Gottes offenbaren, sondern auch die Offenbarung des Heils anbahnen und zu der Seelen Seligkeit dienen.

Cap. III, 4—21. **Die Sendung des Propheten.** Sie besteht darin, daß Gott ihm Kraft zur Ueberwindung der Schwierigkeiten seines Berufes zusagt (v. 4—9), sodann ihn an den Ort seiner Wirksamkeit versezt (v. 10 —15), endlich ihn für die ihm anvertrauten Seelen verantwortlich macht (v. 16—21). — V. 4—9. Nachdem Ez. durch das Essen der ihm gereichten Buchrolle seine Willigkeit zur Verkündigung des Wortes des Herrn kundgegeben, macht ihn der Herr mit den eigentümlichen Schwierigkeiten seines Berufes bekant und verheißt ihm Kraft zur Ueberwindung derselben. V. 4. *Und er sprach zu mir: Menschensohn, auf! geh hin zum Hause Israel und rede mit meinen Worten zu ihnen.* V. 5. *Denn nicht zu einem Volke von dumpfer Lippe und schwerer Zunge wirst du gesandt, (sondern) zum Hause Israel;* V. 6 *nicht zu vielen Völkern von dumpfer Lippe und schwerer Zunge, deren Worte du nicht verstehst, sondern zu ihnen hab ich dich gesandt, sie können dich verstehen.* V. 7. *Aber das Haus Israel wird nicht auf dich hören wollen, weil sie nicht auf mich hören wollen, denn das ganze Haus Israel, von harter Stirn und verstockten Herzens sind sie.* V. 8. *Siehe ich mache dein Angesicht hart gleichwie ihr Gesicht, und deine Stirn hart gleichwie ihre Stirn.* V. 9. *Wie Demant härter als Fels mache ich deine Stirn; fürchte sie nicht und erschrick nicht vor ihnen, denn sie sind ein widerspenstiges Geschlecht.* Der Inhalt dieses Abschnittes hat große Aehnlichkeit mit 2, 3—7, indem hier wie dort die Verstocktheit und Widerspenstigkeit Israels als ein dem erfolgreichen Wirken Ezechiels entgegenstehendes Hindernis genant ist. Dies geschieht hier in anderer Beziehung als dort, so daß keine Tautologie

stattfindet. Hier, wo der Herr den Propheten sendet, hebt er zuerst hervor was ihm die Ausrichtung seiner Mission erleichtert, und dann erst die Verstocktheit Israels, welche ihm dieselbe erschwert, um ihm dann zugleich Kraft zur Ueberwindung dieser Schwierigkeiten zu verheißen. Ezechiel soll mit dem ihm mitgeteilten Worte Gottes zum Hause (Volke) Israel reden. Dies kann er, da Israel nicht ein fremdes Volk mit einer ihm unverständlichen Sprache ist, sondern die Fähigkeit zum Vernehmen der Rede des Propheten besizt (v. 5—7). עַם עִמְקֵי שָׂפָה ein Volk von tiefer Lippe d. h. von dumpfer, schwer verständlicher Sprechweise, vgl. Jes. 33, 19. עִמְקֵי שׂ׳ ist nicht Genitiv und עַם nicht Form des *stat. constr.*, sondern ein zu עַם gehöriges Adjectiv und der Plural עִמְקֵי gebraucht, weil עַם ein Collectivbegriff. Und von schwerer Zunge d. h. mit einer Sprache, deren Verständnis große Schwierigkeit macht. Beide Epitheta bezeichnen eine barbarisch klingende, unverständliche, fremde Sprache. Die Unverständlichkeit einer Sprache liegt aber nicht allein in der Unbekantschaft mit der Bedeutung ihrer Worte und Laute, sondern auch in der eigentümlichen Denkweise jedes Volkes, für welche die Sprache nur der in Laute gefaßte Ausdruck ist. In dieser Hinsicht kann man mit *Cocc.* u. *Kliof.* die Unverständlichkeit der Sprache der Heiden für den Propheten mit darauf beziehen, daß ihr Denken und Sprechen nicht nach dem Worte Gottes gebildet, sondern aus blos irdischen und selbst aus gottwidrigen Factoren entwickelt war. Nur ist die ausschließliche Hervorhebung dieser Seite der Sache bei *Kl.* unrichtig, weil mit den Worten: viele Völker, deren Worte (Rede) du nicht verstehst v. 6, unvereinbar. Diese Worte zeigen, daß die Unverständlichkeit der Sprache darin liegt, daß man ihren Wortlaut nicht versteht. Vor אֶל־בֵּית יִשׂ׳ v. 5 ist die Adversativpartikel *sed* weggelassen (vgl. *Ew.* §. 354a), hier ist die Weglassung wol mit dadurch veranlaßt, daß אַתָּה שָׁלוּחַ nach seiner Stellung zwischen beiden Sätzen zu beiden gezogen werden kann. — In v. 6 wird der Gedanke des 5. V. durch עַמִּים רַבִּים viele Völker mit verschiedenen Sprachen erweitert, um zu zeigen, daß es den Israeliten nicht an dem Vermögen, sondern nur an dem Willen zum Hören auf Gottes Wort fehlt. Nicht zu vielen Völkern mit unverständlichen Sprachen sendet Gott den Propheten, sondern zu solchen Menschen, die auf ihn hören können d. h. seine Sprache verstehen können. Das zweite Hemistich v. 6 haben die alten Uebersetzer so wiedergegeben, als hätten sie לֹא nach אִם nicht gelesen: wenn ich dich zu ihnen (den Heiden) sendete, so würden dieselben auf dich hören. Diesen Sinn haben neuere Ausll. dadurch zu gewinnen gesucht, daß sie entweder אִם לֹא als Schwurpartikel *profecto,* warlich (*Ros. Häv.* u. A.) faßten oder אִם לֻא (*Ew.*) lesen wollen nach Gen. 23, 13. Allein das eine ist so unstatthaft als das andere. Gegen אִם לֻא spricht, daß לוּ mit ו nicht mit א geschrieben wird; gegen die Fassung als Schwurpartikel spricht teils die Stellung der Worte vor אֲלֵיהֶם שְׁל׳, während sie dem Sinne nach zu הֵמָּה יִשְׁמ׳ gehören müßten, teils die Unmöglichkeit, das שְׁלַחְתִּיךָ nach voraufgegangenem אִם לֹא conditional zu nehmen. „Verhielte sich die Sache so, dann hätte Ez. in der Tat alles getan, um seine Meinung zu verbergen“ (*Hitz.*), da אִם לֹא nach einem negativen Satze voraussezlich: sondern (Gen. 24, 38) bedeutet. Sodann gibt

weder die eine noch die andere Fassung einen passenden Sinn. „Wenn ich dich doch zu den Heiden gesandt hätte!“ involvirt ein Bereuen der Sache, welches Gotte nicht ziemt. Gegen *profecto* spricht, daß der Gedanke: „hätte ich dich zu den Heiden gesandt, warlich sie würden auf dich hören“ mit der Bezeichnung der Heiden als solcher, deren Rede der Prophet nicht verstehe, in Widerspruch steht. Redeten die Heiden eine dem Propheten unverständliche Sprache, so verstanden sie auch seine Sprache nicht und konten also auch seine Predigt nicht vernehmen. Es bleibt also nur übrig, die Sätze einfach auf die Israeliten zu beziehen: nicht zu Heidenvölkern — sondern zu den Israeliten habe ich dich gesandt, und יִשְׁמְעוּ als Potentialis zu fassen: sie können auf dich hören, können deine Worte verstehen. Daran schließt sich v. 7 der Gegensatz: aber das Haus Isr. wird auf dich nicht hören wollen, weil sie nicht auf mich (Jehova) hören wollen, da sie sittlich verhärtet sind. Zu 7^b vgl. 2, 4. — Gegen diese Verhärtung will aber der Herr seinen Propheten mit Kraft zum Widerstande ausrüsten, ihm unbeugsamen Mut und unerschütterliche Festigkeit verleihen v. 8, vgl. Jer. 15, 20. Er will seine Stirn so hart wie Diamant machen (vgl. Sach. 7, 12), welcher härter als Fels ist, darum soll er sich vor der Verstocktheit Israels nicht fürchten. צֹר wie Ex. 4, 25 = צוּר. Als Sachparallelen vgl. noch Jes. 50, 7 u. Jer. 1, 18.

V. 10—15. Also für seinen Beruf ausgerüstet, wird Ez. nun an den Ort seines Wirkens versezt. V. 10. *Und er sprach zu mir: Menschensohn, alle meine Worte, die ich zu dir reden werde, nimm in dein Herz und höre mit deinen Ohren,* V. 11 *und gehe hin zu den Weggeführten, zu den Söhnen deines Volks und rede zu ihnen, und sprich zu ihnen: „So spricht der Herr Jehova“, sie mögen hören oder es lassen.* V. 12. *Und Wind hob mich auf und ich hörte hinter mir die Stimme eines großen Geräusches: „Gelobt sei die Herrlichkeit Jehova's“, von ihrem Orte her,* V. 13 *und den Schall der einander berührenden Flügel der Wesen und den Schall der Räder neben ihnen, den Schall eines großen Geräusches.* V. 14. *Und Wind hob mich auf und nahm mich, und ich fuhr dahin, erbittert im Erglühen meines Geistes, und die Hand Jehova's war über mir stark.* V. 15. *Und ich kam zu den Weggeführten nach Tel-Abib, die am Strome Chebar wohnten; und woselbst sie saßen, da saß ich sieben Tage starr und stumm in ihrer Mitte.* Das scheinbare *Hysteronproteron:* nimm in dein Herz und mit deinen Ohren höre (v. 10) fält weg, sobald man beachtet, daß das: mit deinen Ohren höre mit dem folgenden: gehe zu den Exilirten u. s. w. zusammenhängt. Der Sinn ist nicht der: *postquam auribus tuis percepisses mea mandata, ea ne oblivioni tradas, sed corde suscipe et animo infige* (*Ros.*), sondern der: alle meine Worte, die ich zu dir reden werde, beherzige, daß du sie befolgst. Wenn du mit deinen Ohren meine Worte gehört hast, so gehe zu den Exilirten und verkündige sie ihnen. . Zu v. 11 vgl. 2, 4. 5. Zu beachten ist noch בְּנֵי עַמְּךָ den Söhnen deines (nicht: meines) Volks. Das widerspenstige Haus Israel ist nicht mehr Volk Jehova's. Das Gebot: zu dem Volke zu gehen, wird v. 12 ff. an dem Propheten sofort verwirklicht, indem Wind ihn aufhebt und nach Tel-Abib unter die Weggeführten versezt. רוּחַ ist als Phänomen betrachtet

ein Wind, dessen sich Gott bedient, um den Propheten auf den Schauplatz seines Wirkens zu führen; der Wind aber nur das sinnliche Substrat des Geistes, der ihn dorthin versezt. Die Vorstellung ist die: „daß er vom Winde durch die Lüfte dahin getragen wird“ (*Klief.*), aber doch nicht, wie *Hier.* u. *Kl.* meinen, *in ipso corpore,* d. h. so daß eine wirkliche, leibliche Entrückung durch die Luft stattfand, sondern das vom Winde Gehoben- und Getragenwerden fand im Geiste, in der Verzückung statt. Es ist mit keiner Sylbe angedeutet, daß die Theophanie vor dieser Entrückung zu Ende war, vielmehr ist das Gegenteil darin klar angedeutet, daß Ez. hinter sich das Rauschen der Flügel der Cherubim und der Räder hörte. Und daß die W. תִּשָּׂאֵנִי רוּחַ nicht zur Annahme einer leiblichen Entrückung nötigen, zeigt die Vergleichung mit 8, 3. 11, 1. 24, wo auch *Klief.* dieselben Worte geistig versteht von einer blos innerlichen d. h. nur in der Ekstase erlebten Entrückung des Propheten nach Jerusalem und wieder zurück nach Chaldäa. Das große Geräusch, das Ez. hinter sich hört, rührt wenigstens zum Teil davon her, daß die Erscheinung der כְּבוֹד יהוה sich in Bewegung sezt, aber (nach v. 13) nicht, um sich von dem entrückten Propheten zu entfernen, sondern um mit Verlassung ihres Standorts den Propheten an den Ort seiner Wirksamkeit zu geleiten. Für diese Annahme spricht entschieden der Umstand, daß der Prophet nach v. 23 dieselbe Theophanie in dem Thale, wo er sein Wirken begint, wiederum sieht. Dieses Wiedererscheinen sezt zwar voraus, daß sie ihm vorher verschwunden war, aber das Verschwinden hat man erst nach Vollendung der Berufung d. i. nach v. 21 anzunehmen. Bei seiner ekstatischen Entrückung hörte Ez. den rauschenden Schall: Gepriesen sei die Herrlichkeit Jehova's. מִמְּקוֹמוֹ gehört nicht zu בָּרוּךְ וגו׳, was keinen passenden Sinn geben würde, sondern zu אֶשְׁמַע, wobei es für den Sinn keinen erheblichen Unterschied macht, ob man das Suffix auf יהוה oder auf כבוד bezieht. Ez. vernahm die Stimme des Lobpreises der Herrlichkeit Gottes von dem Orte herkommend, wo Jehova oder seine Herrlichkeit sich befand d. h. wo sie dem Propheten erschienen war, nicht etwa vom Tempel aus. Wer diesen Lobpreis anstimte, ist nicht gesagt. Daneben hörte Ez. den Schall, das Rauschen der Flügel der sich in Bewegung setzenden Cherubim und wie die Flügel dabei mit ihren Spitzen aneinander stießen, sich berührten (מַשִּׁיקוֹת von נָשַׁק fügen, aneinander reihen). — V. 14 beschreibt die Stimmung des Propheten bei seinem Entrücktwerden. Vom Winde gehoben und fortgetragen ging d. h. fuhr er dahin מַר בַּחֲמַת רוּחִי bitter in der Glut des Geistes. Obwol מַר eben sowol von der Betrübnis und Traurigkeit als vom Zorne und Unmute gebraucht wird, so paßt doch Trauer und Betrübnis nicht zu חֵמָה Glut des Geistes, Zornes. Die Annahme aber, daß sowol Traurigkeit als Zorn in ihm war, oder daß er im Unmute traurig war (*Klief.*), ist mit der Grundbedeutung von מר scharf, bitter, unverträglich. Tief erregt bis zur Bitterkeit der Zornesglut fühlt sich Ez. teils über die Verstockung Israels, teils über den Auftrag, diesem verstockten Volke das Wort des Herrn ohne Aussicht auf Erfolg zu verkündigen. Einer so schweren Aufgabe fühlt er sich nicht gewachsen, daher sein natürlicher Mensch gegen den Geist Gottes, der ihn mächtig ergreift und gewaltsam an den Ort sei-

nes Wirkens fortreißt, sich empört und dem göttlichen Rufe sich entziehen möchte, wie einst Mose und Jona; aber die Hand des Herrn war stark über ihm d. h. „hielt ihn in diesem inneren Kampfe aufrecht mit fester Gewalt" (*Klief.*), vgl. Jes. 8, 11. חָזָק fest, stark ist verschieden von כָּבֵד schwer Ps. 32, 4. תֵּל אָבִיב d. i. Aehrenhügel ist Ortsname einer Colonie von Exulanten. Der Ort lag am Strome *Chebar* (s. zu 1, 3) und hatte seinen Namen ohne Zweifel von der Fruchtbarkeit des an Getraide reichen Thales (הַבִּקְעָה v. 23), welches ihn umgab, ist aber nicht weiter bekannt; vgl. *Gesen. thes. p. 1505.* Das *Chet.* ואשׁר, an dem die Masorethen und viele Ausll. ohne Not Anstoß genommen haben, ist וָאֵשֵׁר zu lesen und mit dem folgenden שָׁם zu verbinden: woselbst sie saßen (so richtig *Chald. Syr. Vulg.*). Daß dieser Sinn anders ausgedrückt sein würde, wie *Hitz.* meint, läßt sich mit Hi. 39, 30 nicht beweisen. Das *Keri* וָאֵשֵׁב ist nicht nur unnötig, sondern auch unpassend; was auch von andern Conjecturen neuerer Ausll. gilt. Dort saß Ez. sieben Tage מַשְׁמִים d. h. weder: betäubt, noch: schweigend, sondern als *partic. hiph.* von שָׁמֵם wie מְשׁוֹמֵם Esr. 9, 3. 4 hinstarrend ohne sich zu regen, also starr und stumm. Die sieben Tage kommen nicht in Betracht als Trauerzeit, wofür man auf Hi. 2, 13 hinweist, sondern, wie nach der Sieben, als der Zahl der Werke Gottes, sowol die Reinigung als die Weihe und Bereitung zu einem heiligen Dienste bemessen wird (vgl. Ex. 29, 29 ff. Lev. 8, 33 ff. 2 Chr. 29, 17), so sizt Ez. eine Woche starr und stumm, um den Eindruck, welchen das in der Ekstase an ihn ergangene Gotteswort auf sein Gemüt gemacht hat, zu bewältigen und für seinen Beruf sich zu bereiten und zu heiligen (*Klief.*).

V. 16—21. Als diese sieben Tage voll sind, ergeht an ihn das Schlußwort, welches ihn zum Wächter über Israel sezt und ihm die Aufgabe und Verantwortlichkeit seines Berufes vorhält. V. 16. *Und es geschah nach Ablauf von sieben Tagen, da erging das Wort Jehova's an mich also:* V. 17. *Menschensohn, zum Wächter habe ich dich gesezt dem Hause Israel; hören solst du aus meinem Munde das Wort und sie von meinetwegen vermahnen.* V. 18. *Wenn ich zu dem Frevler spreche: du solst des Todes sterben, und du vermahnst ihn nicht und redest nicht, um den Frevler abzumahnen von seinem bösen Wege daß er lebe, so wird er, der Frevler, ob seiner Missetat sterben, und sein Blut werd ich von deiner Hand fordern.* V. 19. *Wenn du aber den Frevler vermahnst, und er kehrt nicht um von seiner Bosheit und von seinem bösen Wege, so wird er ob seiner Missetat sterben, du aber hast deine Seele errettet.* V. 20. *Und wenn ein Gerechter sich kehrt von seiner Gerechtigkeit und Unrecht tut und ich einen Anstoß vor ihn hinlege, so wird er sterben; wenn du ihn nicht vermahnt hast, wird er ob seiner Sünde sterben und seiner Gerechtigkeit, die er getan, wird nicht gedacht werden, und sein Blut will ich von deiner Hand fordern.* V. 21. *Wenn du aber ihn, den Gerechten, vermahnst, so daß der Gerechte nicht sündigt, und er sündiget nicht, so wird er leben, weil er gewarnt worden, und du hast deine Seele errettet.* Als Prophet für Israel soll Ez. wie auf einer Warte stehend (Hab. 2, 1) über die Lage des Volkes wachen und es vor den ihm drohenden Gefahren warnen (Jer. 6, 17. Jes. 56, 10). Als solcher ist er für die seiner Aufsicht befohlenen

Seelen verantwortlich. Aus dem Munde Jehova's d.h. nach Gottes Wort soll er die Bösen vermahnen, daß sie sich von ihren bösen Wegen abwenden und nicht in ihren Sünden sterben. מִמֶּנִּי vonseiten meiner — in meinem Namen und Auftrage. Wenn ich zum Frevler sage d.h. wenn ich dir auftrage ihm zu sagen (*Kimchi*). Wie מוֹת תָּמוּת an Gen. 2, 17 erinnert, so spielt die Drohung: sein Blut werd ich von deiner Hand fordern, auf Gen. 9, 5 an. Warnt der Prophet den Gottlosen nicht, wie Gott ihm befohlen, so macht er sich einer Todsünde schuldig, die Gott an ihm rächen will, wie das Blutvergießen an dem Mörder. Ein furchtbar ernstes Wort für alle Diener des Wortes. הָרְשָׁעָה v. 18 u. 19, an dem LXX Anstoß nahmen, so daß sie es beide Male wegließen, ist nicht Substantiv und mit *Hitz.* in רִשְׁעָה zu ändern, sondern ist Adjectiv *foem. gen.* und zu דַּרְכּוֹ, welches als *foem.* construirt ist, gehörend. Dem in seiner Sünde beharrenden Frevler gilt vor Gott der abgefallene Gerechte gleich, wenn derselbe der Warnung ungeachtet in seinem Abfalle verharret (v. 20f.). שׁוּב מִצִּדְקוֹ sich von seiner Gerechtigkeit kehren, wenden, bezeichnet den förmlichen Abfall von dem Wege der Gerechtigkeit, nicht bloßes Straucheln oder Sündigen aus Schwachheit. עָשָׂה עָוֶל Unrecht, Verkehrtes tun ist s. v. a. *se prorsus dedere impietati* (*Calv.*). וְנָתַתִּי מִכְשׁוֹל gehört noch zum Vordersatze, und הוּא יָמוּת bildet den Nachsatz, nicht — wie *Ew.* u. *Hitz.* annehmen, einen Relativsatz: so daß er oder: woran er stirbt. מִכְשׁוֹל Gegenstand des Anstoßes, wodurch jemand zu Falle komt, ist nicht der Untergang als verdiente Strafe (*Calv. Häv.*), sondern alles was Gott dem Sünder in den Weg legt, damit daran die in seiner Seele keimende Sünde ans Licht trete und zur Reife komme. Zwar wirkt Gott weder die Sünde, noch will er den Tod des Sünders, und in diesem Sinne versucht er nicht zum Bösen (Jak. 1, 13), aber er führt und versezt den Sünder in Lebensverhältnisse, in welchen er sich für oder wider das Gute und Göttliche entscheiden, die sündlichen Gelüste seines Herzens entweder unterdrücken oder die der Befriedigung derselben entgegenstehenden Schranken durchbrechen muß. Tut er da nicht das erstere, sondern das leztere, so gewint das Böse in ihm mehr und mehr Macht, so daß er zum Knecht der Sünde wird und endlich bis dahin komt, wo die Umkehr unmöglich wird. Darin besteht der מִכְשׁוֹל, welchen Gott vor den hinlegt, der sich von der Gerechtigkeit ab- und dem Unrechte oder Bösen zuwendet, nicht aber darin, daß Gott den Menschen anlaufen läßt, damit er sterbe oder untergehe. Denn יָמוּת steht nicht für יָמֵת, daher kein Grund zur Aenderung der Interpunktion, zur Vorrückung des Atnach unter הִזְהַרְתּוֹ (*Hitz.*) vorhanden ist. Denn davon, daß der abgefallene Gerechte „überhaupt nur stirbt, wenn er nicht verwarnt wird" (*Hitz.*), davon ist nicht die Rede; auch das liegt in v. 21 nicht, „daß er im Gegensatze zum רָשָׁע der Verwarnung gewiß Gehör gibt", sondern nur die Möglichkeit ist gesezt, daß ein auf den Weg der Bösen übergetretener צַדִּיק der Vermahnung Gehör gebe; aber nicht, daß er dies gewiß tun werde. Wie bei dem רָשָׁע v. 19 nur der Fall, daß er der Verwarnung widerstrebe, ausdrücklich genant, dadurch aber der entgegengesezte Fall, daß er sich infolge der Verwarnung bekehre, nicht ausgeschlossen ist: so ist in v. 21 bei dem auf die Bahn des Unrechts getretenen צַדִּיק nur der Fall der Um-

kehr infolge der Verwarnung ausdrücklich erwähnt, ohne daß damit die Möglichkeit der Verstockung gegen das prophetische Wort ausgeschlossen wird. Für die Instruction des Propheten genügte die Hervorhebung der beiden genanten Fälle, da sich aus ihnen ergibt, daß er in dem einen wie in dem andern Falle seine Schuldigkeit getan und seine Seele gerettet hat.

Cap. III, 22 — V, 17. Das Schicksal Jerusalems und seiner Bewohner.

Die Vv. 22—27 des 3. Cap. gehören nicht mehr zur Einweihung und Einweisung des Propheten in sein Amt, bilden nicht den Schluß seiner Berufung, sondern die Einleitung zu seiner ersten prophetischen Ausrichtung und Weissagung, wie *Ew.* u. *Klief.* richtig erkant haben. Dies ergibt sich schon aus der Einleitungsformel: es kam über mich die Hand Jehova's (v. 22), und noch deutlicher daraus, daß dem Propheten, als er auf göttlichen Antrieb in das Thal hinausgegangen war, die Herrlichkeit Jehova's in der Gestalt, wie er sie am Flusse Chebar gesehen, von neuem erscheint und ihm aufträgt, die Belagerung Jerusalems und das Schicksal ihrer Bewohner durch Bild und Wort zu verkündigen. Denn daß der göttliche Auftrag nicht blos in den allgemeinen Bestimmungen 3, 25—27 bestand, sondern der Hauptsache nach erst c. 4 u. 5 gegeben wird, das erhellt unzweifelhaft aus dem sich wiederholenden וְאַתָּה בֶן־אָדָם 3, 25. 4, 1 u. 5, 1. Mit וְאַתָּה kann weder die erste noch überhaupt eine neue Weissagung anfangen. Dies hat bei 4, 1 selbst *Hitz.* anerkant, indem er bemerkt, daß das erste der drei bis 8, 1 folgenden Orakel, welches er mit 4, 1 anfangen läßt, „sich noch als Fortsetzung an 3, 25—27 anlehne". Aber was von 4, 1 gilt, das muß auch von 3, 25 gelten, daß mit diesem V. kein neues Orakel anheben kann, sondern dieser V. sich an 3, 22—24 anlehnt. Den Anfang haben wir also in der Formel: und es kam daselbst die Hand Jehova's über mich (3, 22) zu suchen, mit welcher auch 8, 1 (wo nur וַתִּפֹּל statt וַתְּהִי steht) und 40, 1 neue Orakel eingeführt werden. Zwar gehen in diesen Stellen chronologische Angaben vorher, während 3, 22 jede Zeitbestimmung fehlt. Aber daraus folgt nichts weiter, als daß das in 3, 25—5, 17 enthaltene Gotteswort an den Propheten sofort nach seiner Weihe und Berufung erging, so daß dasselbe noch unter die Zeitbestimmung 1, 2 fält; was sich auch schon daraus abnehmen läßt, daß das שָׁם v. 22 auf die v. 15 genante Oertlichkeit zurückweist. — Gleich nach seiner Berufung also, und noch an demselben Orte, wo das lezte Wort der Berufung (3, 16—21) an ihn ergangen war, nämlich zu Tel-Abib, inmitten der Exilirten, empfing Ezechiel die erste Gottesoffenbarung, die er als Prophet dem Volke verkündigen solte. Diese Offenbarung wird durch 3, 22—24 eingeleitet und durch die dreimalige gleichmäßige Anrede: und du Menschensohn (3, 25. 4, 1. 5, 1) in drei Abschnitte geglidert. Im ersten Abschnitte 3, 25—27 gibt ihm Gott allgemeine Weisungen, wie er sich bei Ausführung der göttlichen Aufträge verhalten soll; im zweiten c. 4 befiehlt er ihm die Belagerung Jerusalems mit ihren Drangsalen, und im dritten c. 5 das

Schicksal der Einwohner nach der Eroberung der Stadt sinnbildlich darzustellen.

Cap. III, 22—27. Einleitung zur ersten prophetischen Verkündigung. V. 22. *Und es kam über mich daselbst die Hand Jehova's und er sprach zu mir: Auf! gehe hinaus ins Thal, dort will ich mit dir reden.* V. 23. *Und ich machte mich auf und ging hinaus ins Thal, und siehe daselbst stand die Herrlichkeit Jehova's wie die Herrlichkeit, welche ich gesehen am Strome Chebar, und ich fiel auf mein Angesicht.* V. 24. *Und es kam in mich Geist und stellete mich auf meine Füße, und er redete mit mir und sprach zu mir: Geh und schließ dich in deinem Hause ein.* הַבִּקְעָה ist ohne Zweifel das bei Tel-Abib gelegene Thal. Ezechiel soll aus der Mitte der Exilirten, wo er nach v. 15 sich befand, hinaus in das Thal gehen, weil Gott sich ihm allein in der Einsamkeit offenbaren will. Als er diesem Befehle Folge geleistet, erscheint ihm dort die Herrlichkeit Jehova's in derselben Weise, wie sie 1, 4—28 am Chaboras ihm erschienen war, vor der er wiederum auf sein Angesicht niederfält, aber auch wie das erste Mal durch Gottes Geist wieder auf seine Füße gestelt wird, vgl. 1, 28—2, 2. Hierauf befiehlt ihm der Herr, sich in seinem Hause, das er ohne Zweifel in Tel-Abib bewohnte, einzuschließen, nicht etwa „zum Zeichen seines künftigen Geschickes", als Realerklärung der Worte: du kanst nicht in ihre Mitte treten (v. 25), man wird dich gewaltsam verhindern an der freien Ausübung deines Berufes inmitten des Volks. Denn dabei würde das sich Einschließen in das Haus willkürlich mit dem Fesseln mit Stricken (v. 25) identificirt und dazu noch die Bedeutung der Anrede: וְאַתָּה בֶן אָדָם und ihre Wiederholung 4, 1 u. 5. 1 verkant. Denn da in 4, 1 u. 5, 1 mit dieser Anrede die Hauptpunkte dessen was Ez. tun soll, eingeführt werden, so kann auch in 3, 25 mit derselben erst die eigentliche göttliche Weisung anheben, folglich der Befehl: in seinem Hause sich einzuschließen nur die Bedeutung einer vorläufigen göttlichen Weisung haben, nicht an sich symbolisch bedeutsam sein, sondern nur „als Mittel für die Ausführung dessen dienen, was dem Propheten im Folgenden aufgetragen wird" (*Klief.*), d. h. nur den Sinn haben, daß er das in c. 4 u. 5 ihm Befohlene in seinem Hause verrichten oder während dieser Verrichtung sein Haus nicht verlassen soll. Mehr darf man in diesem Gebote schwerlich suchen und es auch nicht einmal so fassen, daß er sich in seinem Hause vor andern verschließen, niemand zu sich lassen soll, sondern nur so, daß er das Haus nicht verlassen soll. Denn nach 4, 3 soll die Vorbildung der Belagerung Jerusalems ein Zeichen für das Haus Israel sein, und nach 4, 12 soll Ezech. während dieser sinnbildlichen Handlung sich sein Brot vor ihren Augen backen. Daraus sieht man, daß seine Volksgenossen zu ihm kommen und sein Tun beobachten konten.

V. 25—27. Die allgemeine göttliche Weisung. V. 25. *Und du Menschensohn, siehe man wird dir Stricke anlegen und dich damit fesseln, daß du nicht hinaus in ihre Mitte gehen kanst.* V. 26. *Und deine Zunge mache ich kleben an deinem Gaumen, daß du verstummest und ihnen nicht als zurechtweisender Mann dienst; denn sie sind ein widerspenstiges Geschlecht.* V. 27. *Wenn ich aber zu dir rede, werde ich deinen Mund*

öffnen, daß du ihnen sagest: so spricht der Herr Jehova; wer hören will der höre und wer es lässet, der lasse es, denn sie sind ein widerspenstiges Geschlecht. Der Sinn dieser allgemeinen Weisung hängt von der Bestimmung des Subjects in נָתְנוּ v. 25 ab. Die meisten Ausll. denken an die Landsleute des Propheten, die ihn mit Stricken binden werden, daß er sein Haus nicht werde verlassen können. Dafür scheint das וְלֹא תֵצֵא בְּתוֹכָם zu sprechen, indem das Suffix בְּתוֹכָם unstreitig auf die Volksgenossen geht. Aber entscheidend ist dieser Umstand nicht, und gegen diese Ansicht erhebt sich das zwiefache Bedenken, erstlich daß eine Fesselung des Propheten mit Stricken durch seine Landsleute mit dem was er c. 4 u. 5 ausführt, kaum vereinbar ist, zweitens daß von feindseligen Angriffen der Exulanten auf den Propheten im ganzen übrigen Buche keine Spur zu entdecken ist. Das Haus Israel wird zwar wiederholt als ein widerspenstiges Geschlecht, als verhärtet und verstockt gegen Gottes Wort bezeichnet, aber eine Erbitterung desselben gegen den Propheten, die sich bis zur Fesselung oder auch nur zu positiven Versuchen, ihn an der Ausübung seines prophetischen Berufes zu hindern, gesteigert hätte, läßt sich nach dem, was 33, 30—33 über die Stellung des Volks zu ihm berichtet ist, kaum denken. Ferner liegt das Binden und Fesseln des Propheten deutlich auf einer Linie mit dem Ankleben seiner Zunge an seinen Gaumen, daß er verstummen und nicht reden soll (v. 26). Diese Stummheit verhängt aber Gott über ihn, und nach 4, 8 ist auch Gott der, welcher ihn mit Stricken bindet, daß er sich nicht von einer Seite zur andern wenden kann. Die Beweiskraft dieser letzteren Stelle läßt sich nicht entkräften durch den Einwand, dass dieselbe ganz verschiedener Art und der Zusammenhang ein ganz anderer sei (*Häv.*). Denn die gänzliche Verschiedenartigkeit beider Stellen wäre erst zu beweisen. Zwar ist der Zweck der Bindung des Propheten in 4, 8 ein anderer als in unserem Verse; hier der: dem Propheten das Ausgehen aus dem Hause unmöglich zu machen, in 4, 8 der: ihn zu verhindern, daß er sich von der einen Seite auf die andere wende. Aber der eine dieser Zwecke schließt den andern nicht aus, vielmehr coincidiren beide Angaben in dem allgemeinen Gedanken, daß der Prophet sich ganz dem göttlichen Willen fügen, nicht nur das Haus nicht verlassen, sondern auch 390 Tage ohne sich zu wenden auf einer Seite liegen soll. — Eher könte man mit *Klief.* 4, 8 so verstehen, daß Gott die Fesselung des Propheten durch menschliche Werkzeuge ausgeführt habe, nämlich daß er ihn durch Auswanderer binden ließ (3, 25). Aber auch zu dieser Annahme würde man doch nur dann berechtigt sein, wenn entweder der Wortlaut 3, 25 oder andere triftige Gründe dafür sprächen, daß die Exulanten den Propheten gebunden hätten. Da dies aber nicht der Fall ist, so dürfen wir nicht das bestimte נָתַתִּי ich lege an (4, 8) nach dem unbestimten נָתְנוּ sie legen oder man legt an (3, 25) deuten, sondern müssen umgekehrt unsern V. nach 4, 8 verstehen, und (mit *Hitz.*) bei נָתְנוּ an himlische Mächte als Subject denken, wie Hi. 7, 3. Dan. 4, 28. Luc. 12, 20, ohne damit die Aussage unsers V. mit der in 4, 8 völlig zu identificiren, als werde in 4, 8 nur zur Ausführung gebracht, was hier (3, 25) vorausgesagt sei. — Wenn aber die Bindung des Propheten von unsichtbaren

Mächten ausgeht, so ist der Ausdruck auch nicht buchstäblich zu verstehen, von einem Binden mit materiellen Stricken, sondern Gott bindet ihn durch geistige Gewalt, daß er weder sein Haus verlassen noch zu seinen Landsleuten hinausgehen, noch später (4,8) die ihm vorgeschriebene Lage verändern kann. Dies geschieht jedoch nicht, um ihn an der Ausübung seines Berufes zu hindern, sondern im Gegentheil, um ihn zu erfolgreicher Ausrichtung des ihm befohlenen Werkes geschickt zu machen. Sein Haus soll er nicht verlassen und nicht mit seinen exilirten Landsleuten in Gemeinschaft und Verkehr treten, um sich durch Scheidung von ihnen als Prophet und Organ des Herrn darzustellen. Aus demselben Grunde soll er (v. 26 u. 27) auch schweigen und sie nicht mit Worten zurechtweisen wollen, sondern nur dann reden, wenn Gott ihm den Mund zum Reden öffnet, dann aber auch unbekümmert darum, ob sie auf seine Worte hören oder nicht, vgl. 2,4.7. Beides soll er tun, weil seine Volksgenossen ein widerspenstiges Geschlecht sind, vgl. v. 9 u. 2, 5. 7. Damit er nicht aus eigenem Antriebe rede, will Gott machen, daß seine Zunge an dem Gaumen klebt, so daß er nicht reden kann, vgl. Ps. 137, 6. „Daß der Prophet sich bis auf das Aussprechen der ihm von Gott gegebenen Worte alles Redens enthält, soll einerseits die Gottesworte, die er ausspricht, um so deutlicher als solche erscheinen lassen, andrerseits seinen Hörern ein Zeugnis des stummen Schmerzes sein, mit welchem der Inhalt der Gottesworte ihn erfült und billig auch sie erfüllen solte“ (*Klief.*).

Dieses Sich-stummverhalten, wonach er nur dann reden solte, wenn Gott ihm den Mund zum Aussprechen eines ihm eingegebenen Wortes öffnete, wird dem Propheten zunächst zwar — dies folgt aus dem Verhältnisse der Vv. 25—27 zu c. 4 u. 5 — nur für die Dauer des Zeitraums c. 3, 25 bis 5, 17 oder vielmehr 7, 27 auferlegt. Aber die göttliche Weisung erstreckt sich — wie *Klief.* richtig erkant hat — noch darüber hinaus, auf die ganze Zeit bis zur Erfüllung seiner Drohweissagungen durch die Zerstörung Jerusalems. Dies ergibt sich nämlich daraus, daß in 24, 27 u. 33, 22 unleugbar auf das in unserem V. ihm auferlegte Verstummen zurückgewiesen und mit Bezug hierauf gesagt wird, daß wenn der Bote die Nachricht von dem Falle Jerusalems bringen werde, ihm der Mund geöffnet werden und er nicht ferner verstummen solle. Die Rückweisung von 24, 27 u. 33, 22 auf unsere Verse haben zwar die meisten Ausll. bemerkt, aber mehrere das Stummsein des Propheten blos auf die Zeit, welche zwischen c. 24 u. 33, 21 ff. liegt, beziehen wollen. Dies ist ganz willkürlich, da weder in c. 24 noch in c. 33 ihm das Verstummen auferlegt, sondern in beiden Capp. nur berichtet wird, daß er nach dem Eintreffen der Nachricht von Jerusalems Untergange durch die Chaldäer nicht mehr verstummen solle oder werde. Unstatthaft ist auch die Annahme von *Schmieder*, daß die Weisung v. 25 sich auf den Wendepunkt in dem Amte des Propheten beziehe, der am Tage der wirklich beginnenden Belagerung Jerusalems eintrat. Denn wiewol dieser Tag einen Wendepunkt in der prophetischen Tätigkeit Ezechiels bildet, sofern er an demselben zum lezten Male dem Volke die Zerstörung Jerusalems verkündigte, dann aber bis zum Eintreten dieses Ereignisses nicht mehr zu Israel redete, so ist doch

in 24, 27 nicht gesagt, daß er erst von jenem Tage an stumm sein solte. Es bleibt also nur die Annahme übrig, daß das v. 26 u. 27 dem Propheten Auferlegte und Gebotene für die ganze Zeit vom Anfange seines prophetischen Wirkens bis zum Eintreffen der Nachricht vom Falle Jerusalems durch einen Boten am Chaboras Gültigkeit haben solle. Damit verträgt sich auch die Stellung dieser Weisung an der Spitze der ersten ihm aufgetragenen Weissagung (nicht bei seiner Berufung), falls man nur den Inhalt und die Tragweite dieses ersten Orakels ins Auge faßt und erkent, daß dasselbe nicht blos die Belagerung Jerusalems, sondern auch die Eroberung und Zerstörung der Stadt und die Zerstreuung des Volks unter die Heiden umfaßt, also *in nuce* alles enthält, was Ez. bis zu dieser Katastrophe dem Volke zu verkündigen hatte und in allen Gottesworten von c. 6 bis c. 24 immer wieder, nur in verschiedenen Weisen verkündigt hat. Sind alle Reden bis c. 24 nur weitere Ausführungen und Begründungen der Gottesoffenbarung c. 4 u. 5, so hatte auch das ihm bei dieser Verkündigung auferlegte Verhalten Gültigkeit für alle folgenden Reden gleichen Inhalts. — Uebrigens ist für die richtige Beurteilung der göttlichen Vorschrift v. 26 u. 27 noch zu beachten, daß der Prophet nicht gänzlich schweigen soll, außer wenn Gott ihm ein Wort zu reden eingibt, sondern daß das Verstummen dahin erklärt wird, daß er seinen Volksgenossen kein אִישׁ מוֹכִיחַ kein Strafprediger sein soll, ihnen also ihre Sünden nicht weiter und nicht anders, als Gott es ihm ausdrücklich sagt, vorhalten soll. So verstanden steht das Stummsein weder mit den c. 6—24 mitgeteilten Gottesworten wider Israel, noch mit den Weissagungen gegen die fremden Völker c. 25—33, von welchen mehrere in die Zeit der Belagerung Jerusalems fallen, in Widerspruch. Hiemit vgl. noch die Bem. zu 24, 27 u. 33, 22.

Cap. IV. **Das Zeichen der Belagerung Jerusalems.** Dieses Zeichen, welches Ez. vor den Augen der ihn besuchenden Exulanten in seinem Hause ausführen soll, besteht in drei unter sich zusammenhängenden und sich gegenseitig ergänzenden symbolischen Handlungen, von welchen die erste v. 1—3, die zweite in v. 4—8, die dritte in v. 9—17 beschrieben wird. Erstens soll er die Jerusalem bevorstehende Belagerung bildlich darstellen (v. 1—3), zweitens durch Liegen auf einer Seite die Sündenstrafe Israels anzeigen (v. 4—8), drittens durch die Art seiner Ernährung während des Liegens auf einer Seite die schweren Folgen der Belagerung für Israel anschaulich machen. — Der enge sachliche Zusammenhang dieser drei Handlungen ergibt sich klar daraus, daß der Prophet nach v. 7 während des Liegens auf einer Seite seinen Blick und seinen Arm auf das Bild der belagerten Stadt vor ihm richten und nach v. 8 so lange als die Belagerung dauert auf der Seite liegen und während dieser Zeit sich in der v. 9 ff. vorgeschriebenen Weise ernähren soll. Damit harmonirt die formelle Gliderung des Cap., indem die drei Stücke, welche der Prophet zur Abbildung der Jerusalem bevorstehenden Belagerung ausführen soll, durch die sich wiederholende Anrede וְאַתָּה v. 3. 4 u. 8 einander coordinirt und der mit וְאַתָּה בֶן אָדָם v. 1 eingeführten allgemeinen Vorschrift: Jerusalem als eine belagerte Stadt abzubilden, subordinirt sind.

V. 1—3. Die erste symbolische Handlung. V. 1. *Und du Menschen-*

sohn, nimm dir einen Lehmstein und lege ihn vor dich und zeichne darauf eine Stadt, Jerusalem, V. 2 *und richte gegen sie Belagerung: baue wider sie Belagerungstürme, schütte wider sie einen Wall auf, errichte Lager wider sie und stelle wider sie Sturmböcke ringsum.* V. 3. *Und du, nimm dir eine eiserne Pfanne und stelle sie als eine eiserne Mauer zwischen dich und die Stadt und richte dein Angesicht gegen sie; so sei sie in Belagerung und belagere sie — ein Zeichen sei's dem Hause Israel.* Die Bestimmungen v. 1 u. 2 enthalten die allgemeine Grundlage für die sinnbildliche Belagerung Jerusalems, welche der Prophet als Zeichen für Israel vornehmen soll. Auf einem Lehmsteine soll er eine Stadt aufzeichnen (חָקַק mit dem Schreibgriffel eingraben), welche Jerusalem bedeuten soll; um diese Stadt herum soll er Belagerungswerke — Türme, Wälle, Lager und Sturmböcke — errichten d. h. durch Eingrabung zeichnen und dieses Bild der belagerten Stadt vor sich hinstellen. Die Wahl eines Lehmsteines d. i. eines ungebranten, blos an der Sonne getrockneten Ziegelsteines erinnert nicht an Babylon und monumentale Inschrift, wie *Häv.* meint; auch in Palästina waren solche Lehmsteine gewöhnliches Baumaterial (Jes. 9, 9), wodurch die Wahl einer solchen weichen Lehmmasse, auf der sich ein Bild mit Leichtigkeit eingraben ließ, nahe gelegt war. נָתַן מָצוֹר = שׂוּם מָצוֹר Mich. 4, 14 Belagerung machen d. h. Belagerungswerk aufführen. מָצוֹר ist hiefür der allgemeine Ausdruck, der in den folgenden Sätzen specialisirt wird, durch דָּיֵק Belagerungstürme, s. zu 2 Kg. 25, 1, סֹלְלָה Wall, s. zu 2 Sam. 20, 15, מַחֲנוֹת Lager im Plur., weil das feindliche Heer um die Stadt herum mehrere Lager aufschlägt, כָּרִים Sturmböcke, Mauerbrecher, *arietes*: nach *Jos. Kimchi* eiserne Widder, um die Mauern (und Thore 21, 27) einzustoßen. Sie bestanden aus starken Balken von hartem Holze, vorn mit einem aus Eisen gefertigten Widderkopfe versehen, die an einer Kette hingen und von den Soldaten mit Gewalt gegen die Mauer gestoßen wurden. Vgl. die Beschreibung derselben bei *Joseph., de bell. jud. III, 7, 19.* Das Suffix an עָלֶיהָ v. 2 geht auf עִיר. Die genanten Belagerungswerke solte Ez. nicht etwa in kleinen Figuren um den Lehmstein herum anbringen, so daß der Stein die Stadt vorstellen würde, sondern rings um die aufgezeichnete Stadt auf dem Steine eingraben. Die Ausdrücke: Belagerung *machen*, Türme *bauen*, Wall *aufschütten* u. s. w. sind gewählt, weil die Zeichnung das darstellen soll, was bei Belagerung einer Stadt ausgeführt wird. In v. 3 wird in dieser Beziehung das gezeichnete Bild der Stadt geradezu Stadt, in v. 7 das Bild des belagerten Jerusalems die Belagerung Jerusalems genant. Die Bedeutung des Bildes ist klar. Jeder der es sah, solte erkennen, daß Jerusalem werde belagert werden. Aber der Prophet soll noch mehr tun, er soll die Belagerung selbst vornehmen und ausführen. Zu dem Ende soll er eine eiserne Pfanne als eine eiserne Wand zwischen sich und die (auf dem Lehmsteine) gezeichnete Stadt stellen und sein Gesicht gegen die Stadt fest richten (הֵכִין) und so die Stadt belagern. Die als Wand aufgestellte eiserne Pfanne solte weder die Stadtmauer (*Ew.*), noch den feindlichen Wall abbilden; denn diese war schon auf dem Lehmsteine abgebildet, und jene d. h. die Stadtmauer als eisern d. h. unbezwinglich fest darzustellen wäre gegen den

Sinn der Weissagung. Die eiserne Wand stelt, wie nach Andeutungen von *Theodrt., C. a Lap.* u. A. schon *Ros.* bemerkt, eine feste, undurchbrechbare Scheidewand vor, welche der Prophet als Bote und Vertreter Gottes zwischen sich und der belagerten Stadt aufrichten solte, *ut significaret, quasi ferreum murum interjectum esse cives inter et se, i. e. Deum Deique decretum et sententiam contra illos latam esse irrevocabilem, nec Deum civium preces et querimonias auditurum aut iis ad misericordiam flectendum. Cf. Jes. 59, 2. Thren. 3, 44.* מַחֲבַת Pfanne d. i. ein Eisenblech oder eine eiserne Platte zum Backen von Brotfladen und Scheibenkuchen, s. zu Lev. 2, 5. Die Wahl eines solchen Eisenbleches zu dem angegebenen Zwecke läßt sich nicht mit *Klief.* daraus erklären, daß die Pfanne dem Propheten zunächst dazu dienen solte, auf ihr während der Zeit der Ausführung des Zeichens seine Speise zu bereiten. Davon steht nichts im Texte. Hätte er die Pfanne dazu brauchen sollen, so hätte er sie nicht zugleich als eine Wand zwischen sich und die Stadt aufstellen können. Die Wahl erklärt sich einfach daraus, daß ein solches Blech in jeder Haushaltung vorhanden und für den angegebenen Zweck ganz geeignet war. Solte darin noch ein symbolisches Moment liegen, so könte etwa mit *Grot.* das harte, unedle Metall als Bild des harten, schlechten Herzens der Einwohner Jerusalems gefaßt werden, vgl. 22, 18. Jer. 15, 12. Die sinnbildliche Belagerung Jerusalems soll ein Zeichen für das Haus Israel sein d. i. eine Vorbedeutung des ihnen bevorstehenden Schicksals. Das Haus Israel ist das ganze Bundesvolk, nicht blos die zehn Stämme wie v. 5 bei Unterscheidung von dem Hause Juda (v. 6).

V. 4—8. Die zweite symbolische Handlung. V. 4. *Und du lege dich auf deine linke Seite und lege darauf die Missetat des Hauses Israel; die Zahl der Tage, welche du darauf liegst, solst du ihre Missetat tragen.* V. 5. *Und ich mache dir die Jahre ihrer Missetat zu einer Zahl von Tagen; dreihundert und neunzig Tage solst du die Missetat des Hauses Israel tragen.* V. 6. *Und hast du diese vollendet, so solst du dich zweitens auf deine rechte Seite legen und tragen die Missetat des Hauses Juda vierzig Tage; je einen Tag mache ich dir zu einem Jahre.* V. 7. *Und auf die Belagerung Jerusalems solst du fest richten dein Angesicht und deinen entblößten Arm und solst wider dasselbe weissagen.* V. 8. *Und siehe ich lege dir Stricke an, daß du dich nicht umwendest von einer Seite zur anderen, bis du deine Belagerungstage vollendet hast.* Während Ez. als Vertreter Gottes die Belagerung Jerusalems sinnbildlich vollzieht, soll er in dieser Situation zugleich das Schicksal des in seiner Hauptstadt belagerten Volkes Israel abbilden. Auf seiner linken Seite 390 Tage liegend, ohne sich zu wenden, soll er die Sündenschuld Israels, sodann noch 40 Tage auf der rechten Seite liegend die Sündenschuld Juda's tragen. Dabei soll die Zahl der Tage seines Liegens für eine eben so große Zahl von Jahren ihrer Verschuldung gerechnet werden. נָשָׂא עָוֹן die Missetat tragen d. h. die Folgen der Sünde auf sich nehmen und büßen, die Strafe der Sünde erdulden, vgl. Num. 14, 34 u. a. Die Sünde, welche Schuld und Strafe wirkt, ist als eine Bürde oder Last gedacht, die Ez. auf die Seite, auf der er liegt, sich auflegen und so tragen soll. Dieses Tragen der

Sündenschuld ist aber nicht als stellvertretend und mittlerisch zu denken, wie beim Sühnopfer, sondern rein epideiktisch und symbolisch gemeint. D.h. Ez. soll dadurch, daß er so lange unter der auf seine Seite gelegten Last Israels und Juda's gebunden liegt, dem Volke zeigen, wie es durch die Belagerung Jerusalems niedergeworfen werden und am Boden liegend ohne die Möglichkeit sich zu wenden oder zu erheben die Strafe seiner Sünden tragen werde. Das volle Verständnis dieser symbolischen Handlung hängt aber von der Deutung der angegebenen Zeitfristen ab, worüber die Ansichten sehr weit auseinandergehen.

Zunächst die Teilung der Sündenschuld in die des Hauses Israel und die des Hauses Juda hängt mit der Spaltung des Bundesvolkes in die zwei Reiche Israel und Juda zusammen. Daß nun Ez. die Sünde Israels auf der linken, die Juda's auf der rechten Seite tragen soll, erklärt sich nicht vollständig daraus, daß das Zehnstämmereich links d.i. nördlich, das Reich Juda rechts d.i. südlich von Jerusalem lag, sondern soll ohne Zweifel zugleich auf den Vorrang Juda's vor Israel hinweisen, vgl. Koh. 10, 2. Dieser Vorrang Juda's zeigt sich offenbar darin, daß seine Strafzeit nur 40 Tage = 40 Jahre, die Israels dagegen 390 T. = 390 Jahre beträgt. Diese Zahlen selbst aber lassen sich chronologisch nicht befriedigend deuten, mag man sie auf die Zeit beziehen, während welcher Israel und Juda gesündigt und die zu strafende Schuld gehäuft haben, oder auf die Zeit, welche sie für die Sünde büßen oder Strafe leiden müssen. An sich sind beide Beziehungen möglich; die erste nämlich insofern als die Tage, da Ez. die Schuld Israels tragen soll, nach der Zahl der Jahre der Verschuldung bemessen sein können, wie viele *Rabb., Vatabl. Calv. Lightf. Vitr. J. D. Mich.* u. A. annehmen, dabei aber die Jahre höchst verschieden berechnen; vgl. *des Vignoles, Chronol. I. p. 479 ff.* u. *Rosenm. schol.* im Exc. zu c. 4. Alle diese Annahmen scheitern aber an der Unmöglichkeit, die angegebenen Zeitfristen chronologisch nachzuweisen. Solten die als Jahre gerechneten Tage der Dauer der Versündigung entsprechen, so könte bei dem Hause Isr. nur die Dauer dieses Reiches in Betracht kommen, da mit der Wegführung der zehn Stämme die Strafzeit ihren Anfang nahm. Dieses Reich bestand aber nur 253 Jahre. Die fehlenden 137 J. haben die Rabb. aus der Richterperiode, Andere aus der Zeit von der Zerstörung des Zehnstämmereiches bis auf Ezechiel oder bis auf die Zerstörung Jerusalems ergänzen wollen. Beides durchaus willkürlich. Noch weniger lassen sich die 40 Jahre für Juda berechnen, indem alle Bestimmungen des Anfangs- und Endpunktes rein in der Luft schweben. Das 40. Jahr vor unserer Weissagung würde ohngefähr mit dem 18. Regierungsjahre Josia's, also mit dem Jahre, in welchem dieser fromme König die Cultusreform durchführte, zusammenfallen. Dieses Jahr konte doch Ezech. nicht als den Anfang der Versündigung Juda's aufführen. Wir müssen daher die angegebenen Zeitfristen, worauf schon der Wortlaut zunächst führt, als Strafzeiten für Israel und Juda fassen. Da nun Ezech. das Liegen für Israel und Juda während der sinnbildlichen Belagerung Jerusalems ausführen und nach Vollendung der 390 Tage für Isr. zum zweiten Mal (שֵׁנִית v. 6) 40 Tage für Juda liegen soll, so hatte er im Ganzen 430 (390 + 40) Tage zu liegen. Die Ein-

rechnung der 40 Tage in die 390 Tage ist textwidrig. Der Zusammenzählung der beiden Zeitfristen aber steht nicht nur nichts entgegen, sondern sie wird auch dadurch nahe gelegt, daß der Prophet während des Liegens auf der linken und rechten Seite die Belagerung Jerusalems darstellen soll. Doch auch als Strafzeiten gefaßt, lassen sich beide Zahlen nicht chronologisch deuten, sondern nur symbolisch verstehen. Die Zeit von 430 Jahren, welche beiden Reichen zusammen als Dauer ihrer Strafe angekündigt wird, erinnert an die 430 Jahre, welche Israel in der Vorzeit unter dem Drucke Aegyptens gelebt hat, Ex. 12,40. Dieser ägyptische Aufenthalt wird schon Gen. 15,13 dem Abraham als eine Zeit der Dienstbarkeit und der Demütigung seines Samens angekündigt, und später infolge des Druckes, welchen die Israeliten bei ihrer starken Vermehrung dort erfuhren, auf Grund der Drohung Deut. 28,68, daß Gott Israel zur Strafe für seinen beharrlichen Abfall von ihm nach Aegypten in schmachvolle Sklaverei zurückführen werde, von den Propheten als Typus der Verbannung des abtrünnigen Israel unter die Heiden gefaßt. In diesem Sinne droht schon Hosea (8,13. 9,3.6) den zehn Stämmen Zurückführung nach Aegypten, s. zu Hos. 9,3. Noch häufiger wird auf Grund dieser Anschauung die Erlösung aus dem assyrischen und babylonischen Exile als eine neue wunderbare Ausführung Israels aus der Knechtschaft Aegyptens verkündigt, z. B. Hos. 2,2. Jes. 11,15. 16. — Diese Typik liegt auch unserer Stelle zu Grunde, wie laut Angabe des *Hieron.*[1] schon zu seiner Zeit Juden angenommen und in neuerer Zeit wieder *Häv.* und *Hitz.* erkant haben. Daß Ez. auf die Zeit, da Israel in der Vorzeit den Heiden dienstbar war, „als auf den Typus der Zukunft ausschaue, ist darum anzunehmen, weil nur dann die Ziffer 430 keine willkürliche, bedeutungslose ist und zugleich ihre Zerlegung in 390+40 sich erklärt" (*Hitz.*). Dies leztere freilich nicht so, wie *Hitz.* und *Häv.* meinen, daß nämlich die 40 Jahre der Strafe Juda's von dem 40jährigen Aufenthalte der Israeliten in der Wüste abstrahirt seien, auf welchen der Blick des Propheten durch den Aufenthalt in Aegypten gelenkt worden wäre. Denn die 40 Wüstenjahre gehören ja nicht in die 430 Jahre des ägyptischen Aufenthaltes hinein, so daß Ez. diese 430 Jahre hätte auf 390 reduciren und dazu noch die 40 Jahre des Wüstenzuges hinzufügen können. Wenn die künftige Strafzeit, die mit der Belagerung Jerusalems für Israel anheben wird, mit Rücksicht auf die ägyptische Knechtschaft der Israeliten zu 430 Jahren bestimt und diese Frist in 390 u. 40 geteilt ist, so muß diese Teilung auch in den 430 Jahren des ägypt. Aufenthaltes wenn nicht ihren Entstehungs-, so doch einen Anhaltspunkt haben. Aus der Spaltung des Bundesvolks in die Reiche Israel und Juda erklärt sich wohl die Teilung der Strafzeit in zwei Fristen, und aus der größeren Strafwürdigkeit der zehn Stämme im Vergleiche mit

1) *Alii vero et maxime Judaei a secundo anno Vespasiani, quando Hierusalem a Romanis capta templumque subversum est, supputari volunt in tribulatione et angustia et captivitatis jugo populi constitui annos quadringentos triginta, et sic redire populum ad pristinum statum ut quomodo filii Israel 430 annis fuerunt in Aegypto, sic in eodem numero finiatur: scriptumque esse in Exod. 12,40. Hieron.*

Juda die Ansetzung einer längeren Strafzeit für Israel als für Juda, aber nicht die so unverhältnismäßige Verteilung auf 390 und 40 Jahre. Der Grund für diese Teilung kann zunächst nur darin liegen, daß die Zahl 40 bereits die symbolische Bedeutung einer gemessenen Frist göttlicher Heimsuchung hatte. Diese Bedeutung hat dieselbe nicht erst durch die 40jährige Wüstenführung, sondern schon durch die vierzig Tage des Regnens bei der Sindflut erhalten (Gen. 7, 17), so daß hiernach schon die über das aufrührerische Geschlecht Israels zu Kades verhängte Strafe des Hinsterbens in der Wüste zu 40 Jahren angegeben wird, obgleich dieselbe in der Wirklichkeit nur 38 Jahre betrug, s. zu Num. 14, 32 ff. Wenn man aber auch annehmen wolte, daß diese Strafsentenz dazu beigetragen habe, die Zahl 40 als eine symbolische Zahl zur Bezeichnung einer längeren Strafzeit zu fixiren, so können doch die 40 Jahre der Strafe für Juda nicht von diesem Ereignisse abstrahirt sein. Die Bestimmung der Strafe für Israel und Juda zu 390 + 40 Jahren konte nur in dem Falle nach dem Aufenthalte der Israeliten in Aegypten bemessen sein, wenn die Verhältnisse dieses Aufenthaltes einen Anknüpfungspunkt für eine Teilung der 430 Jahre in 390 u. 40 boten d. h. wenn die lezten 40 Jahre der ägyptischen Dienstbarkeit sich von den vorhergehenden 390 Jahren irgendwie unterschieden. Einen Anhaltspunkt hiefür bietet ein Ereignis im Leben Mose's, das in jene Zeit fält und für ihn wie für ganz Israel sehr folgenreich wurde, nämlich seine Flucht aus Aegypten infolge der Erschlagung eines Aegypters, der einen Israeliten mißhandelt hatte. Da nämlich die Israeliten, seine Brüder, die Absicht dieser Tat nicht erkanten und nicht einsahen, daß Gott durch seine Hand ihnen Heil gäbe, ward Mose genötigt ins Land Midian zu fliehen und dort 40 Jahre als Fremdling zu weilen, bis der Herr ihn zum Retter seines Volkes berief und als seinen Boten an Pharao sandte (Ex. 2, 11—3, 10. Act. 7, 23—30). Diese 40 Jahre waren nicht nur für Mose eine Zeit der Versuchung und Läuterung für seinen künftigen Beruf, sondern ohne Zweifel auch für die Israeliten die Zeit des allerschwersten ägyptischen Druckes, und in dieser Hinsicht ganz geeignet zu einem Typus für die künftige Strafzeit Juda's, in welcher sich wiederholen solte was Israel in Aegypten erfahren hatte, daß, wie dasselbe mit der Flucht Mose's seinen Helfer und Beschützer verloren, so nun Juda seinen König verlieren und der Tyrannei der heidnischen Weltmacht preisgegeben werden solte.[1]

1) Eine andere sinnreiche Deutung der fraglichen Zahlen hat *Klief.*, Comm. S. 123 versucht. Von der symbolischen Bedeutung der Zahl 40 als Zeitmaß für göttliche Heimsuchung und Versuchung ausgehend nimt er an, daß die Vorschrift Deut. 25, 3: daß ein Israelit, wenn er körperlich gezüchtigt werden muß, nicht über 40 Streiche empfangen soll, auf dieser symbolischen Bedeutung beruhe — eine Vorschrift, die sich nach 2 Cor. 11, 24 in der Praxis dahin gestaltet habe, daß man 39 Streiche zuteilte. Aus dieser lezteren Anwendung und Wendung der 40 erklären sich die symbolischen Zahlen unserer Stelle. Jedes Strafjahr gelte als ein Streich der Züchtigung. Dem Hause Israel werden 10 × 39 Jahre = Streiche zuerkant, d. h. jedem der 10 Stämme 39 Jahre = Streiche; die einzelnen Stämme werden wie eben so viel einzelne Individuen behandelt und erhalte jeder das bei einem einzelnen Individuum übliche Strafmaß. Juda dagegen gelte als der eine ganze geschichtliche

Während Ez. so auf einer Seite liegt, soll er seinen Blick unverwandt auf die Belagerung Jerusalems d. h. auf das Bild des belagerten Jerusalem richten und seinen Arm entblößt d. i. zu Unternehmungen bereit (Jes. 52, 10) und erhoben halten und wider die Stadt weissagen, nämlich durch die drohende Stellung, die er gegen sie eingenommen. Um dies ausführen zu können, will Gott ihn mit Stricken binden d. h. an sein Lager fesseln (s. zu 3, 25), daß er sich nicht von einer Seite zur andern wenden könne, bis er die ihm befohlene Zeit der Belagerung vollbracht habe. Darin liegt der Gedanke, daß die Belagerung Jerusalems unabwendbar bis zur Eroberung fortgeführt werden soll; aber nicht ein neues Symbol der Gebundenheit des belagerten Jerusalems. Zu einem solchen wird v. 9 ff. die Nahrung des Propheten während dieser Zeit benuzt.

V. 9—17. Die dritte symbolische Handlung. V. 9. *Und du, nimm dir Waizen und Gerste und Bohnen und Linsen und Hirse und Spelt, und tue sie in ein Gefäß und bereite sie dir zu Brot, nach der Zahl der Tage, die du auf deiner Seite liegst; dreihundert und neunzig Tage solst du's essen.* V. 10. *Und deine Speise, welche du ißt, soll nach dem Gewichte sein, zwanzig Sekel für den Tag; von Zeit zu Zeit solst du sie essen.* V. 11. *Und Wasser solst du nach dem Maße trinken, ein Sechsteil des Hin, von Zeit zu Zeit solst du's trinken.* V. 12. *Und als Gerstenkuchen solst du sie essen und selbige in Mist von Menschenkoth backen vor ihren Augen.* V. 13. *Und Jehova sprach: Also werden die Söhne Israel ihr Brot unrein essen unter den Heiden, wohin ich sie vertreiben werde.* V. 14. *Da sprach ich: Ach Herr, Jehova, meine Seele ist nie verunreinigt worden, und Aas und Zerrissenes habe ich nicht gegessen von meiner Jugend auf bis jezt, und nicht ist in meinen Mund gekommen greuelhaftes Fleisch.* V. 15. *Da sprach er zu mir: siehe ich gestatte dir Rinderdung statt Menschenmist; darauf magst du dein Brot bereiten.* V. 16. *Und er sprach zu mir: Menschensohn, siehe ich werde den Stab des Brotes brechen in Jerusalem, daß sie Brot essen nach Gewicht und in Kummer, und Wasser nach dem Maße und in Entsetzen trinken werden,* V. 17 *weil Brot und Wasser mangeln werden und sie verschmachten werden einer mit dem andern und hinschwinden in ihrer Schuld.* Für die ganze Zeit der

Volksstamm, weil in den beiden treugebliebenen Stämmen Juda und Benjamin die Gesamtheit des Volks sich darstelle. So erhalte Juda auch nicht die zweien, sondern nur die einer Person zukommende Zahl von Streichen, aber zu billiger Ausgleichung nicht die gewöhnliche Zahl von 39, sondern die höchste mit der Thora verträgliche Zahl von 40 Streichen = Jahren. — Dieser Deutung würden wir beistimmen, wenn nur die Verwandlung der Tage des Liegens des Propheten oder der Strafjahre Israels in Streiche oder Hiebe sich durch irgend ein analoges biblisches Beispiel zur Warscheinlichkeit erheben ließe, und nicht blos aus dem modernen Strafrechte, in welchem körperliche Züchtigung und Gefängnis gleiche Geltung haben, abstrahirt wäre. Sodann ist auch hievon abgesehen die Annahme ganz willkürlich, daß bei dem Hause Israel das Strafmaß anders als bei Juda bestimt sein solte, dort nach der Zahl der Stämme, hier nach der Einheit des Reiches, dort zu 39 hier zu 40 Streichen. Endlich ist die Voraussetzung, daß die spätere jüdische Praxis statt 40 Streiche nur 39 zu erteilen, um bei etwaiger Verzählung den Buchstaben des Gesetzes nicht zu übertreten, bis auf die Zeit Exils zurückgehe, sehr unwarscheinlich, da dieselbe ganz den Geist der pharisäischen Mikrologie athmet.

sinnbildlichen Belagerung Jerusalems soll sich Ez. mit einem Vorrathe von Getraidekörnern und Hülsenfrüchten versorgen, diesen Vorrath in einem Gefäße neben sich hinstellen und jeden Tag davon sich eine abgewogene Portion von 20 Sekel Gewicht (etwa 18 Loth) zu Brot bereiten und dieses als Gerstenkuchen auf von gedörrtem Mist bereitetem Feuer backen und dann zu den verschiedenen Stunden der täglichen Mahlzeit essen. Dazu soll er Wasser, ebenfalls nach dem Maße, täglich ein Sechstel Hin d. i. der Rauminhalt von 12 mittelgroßen Hühnereiern (vgl. m. bibl. Archäol. II. S. 141) zu den bestimten Essenszeiten trinken. Die מַצּוֹת bereiteten die Israeliten wol gewöhnlich aus Waizenmehl, nicht blos für Gäste Gen. 18, 6. Ez. aber soll dazu noch andere Getraidearten und Hülsenfrüchte nehmen, die man bei Mangel an Waizen zur Bereitung von Brot benuzte: Gerste — von den armen Leuten zu Brot verbacken, Jud. 7, 13. 2 Kg. 4, 42. Joh. 6, 9, s. zu 1 Kg. 5, 8; פּוֹל Bohnen, eine gewöhnliche Speise der Hebräer (2 Sam. 17, 28), die man auch mit andern Getraidekörnern vermischt zu Brot verbacken zu haben scheint.[1] Das Nämliche gilt von den Linsen, einer Lieblingsspeise der Hebräer (Gen. 25, 29 f.), aus welchen noch im heutigen Aegypten die Armen bei großer Theuerung sich Brot backen (*Sonnini*, R. II, 390; *ἄρτος φάκινος Athen. IV, 158.*). דֹּחַן Morhirse, von den Arabern *Dochn* (دخن) genant, *panicum*, eine in Aegypten und häufiger noch in Arabien gebaute Frucht (s. *Wellst.* Arab. I, 295), bestehend in länglichrunden, braunen, dem Reise ähnlichen Körnern, aus welchen in Ermangelung besserer Früchte eine Art schlechtes Brot gebacken wird, vgl. *Celsius, Hierob. I, 453 sqq.* u. *Gesen. Thes. p. 333.* כֻּסְּמִים Spelt oder Dünkel (vgl. Ex. 9, 32), eine Getraideart, welche ein Mehl liefert feiner und weißer als Waizenmehl; aber das Brot, welches davon gebacken wird, hat etwas Sprödes und soll weniger nahrhaft sein als das Waizenbrot, vgl. *Cels. Hierob. II, 98 sqq.* Von allen diesen Früchten soll Ez. gewisse Quantitäten in ein Gefäß zusammentun — anzudeuten, daß man alle zu Brot verwendbaren Getraidearten und Hülsenfrüchte zusammensuchen werde, um Brot zur Stillung des Hungers zu backen. In dem Zusammenmischen von verschiedenartigem Mehle darf man nicht mit *Hitz.* eine Uebertretung des Gesetzes Lev. 19, 19. Deut. 22, 9 suchen. מִסְפַּר ist Accus. des Maßes oder der Zeitdauer. Das Quantum solte sich nach der Zahl der Tage richten. Genant sind v. 9 nur die 390 Tage der Strafzeit des Hauses Israel — *quod plures essent et fere universa summa* (*Prado*) und, weil dies zur Hervorhebung des Schwierigen und Drückenden der Lage genügte, die 40 Tage Juda's der Kürze wegen weggelassen.[2]

1) Vgl. *Plinii Hist. nat. XVIII, 30: Inter legumina maximus honos fabae, quippe ex qua tentatus sit etiam panis. — — Frumento etiam miscetur apud plerasque gentes et maxime panico solida ac delicatius fracta.*

2) Unstatthaft ist *Klief.*'s Annahme, daß das v. 9—17 Geforderte sich wirklich nur auf die 390 Tage Israels und nicht auch auf die 40 Tage Juda's beziehe, also Ez. nur so lange als er die Sünden Israels tragend daliege, seine Speise nach dem Maße und unrein essen solle. Denn dies steht in Widerspruch mit der deutlichen Angabe, daß er während der ganzen Zeit des Liegens auf der einen und der andern Seite Jerusalem belagern und durch die knappe und unreine Nahrung sowol den in dem belagerten Jerusalem eintretenden Mangel an Brot und Wasser (v. 17) als auch

מַאֲכָלְךָ וגו deine Speise, die du essen wirst d. h. die bestimte Portion die du zu essen haben wirst, soll sein nach dem Gewichte (zwischen Subject und Prädicat ist das *verbum subst.* zu suppliren). Zwanzig Sekel = 18 bis 19 Loth Mehl ergeben 22—23 Loth Brot, d. i. höchstens die Hälfte von dem, was in südlichen Ländern ein Mann zur täglichen Sättigung bedarf.[1] Das Nämliche gilt vom Wasser. Ein Sechstel Hin d. i. der Rauminhalt von 12 Hühnereiern ist eine sehr spärlich zugemessene Portion für den Tag. Beides aber — das Brot essen und das Wasser trinken, soll er von Zeit zu Zeit d. h. nicht „die ganze festgesezte Zeit von 390 Tagen hindurch" (*Häv.*), sondern die tägliche Ration nicht auf einmal, sondern nach den täglichen Mahlzeitsstunden in Portionen verteilt, so daß er nie ganz gesättigt wird. Hiezu komt v. 12 ff. die Verunreinigung der knapp zugemessenen Speise durch die Art ihrer Bereitung. עֻגַת שְׂעֹרִים ist Prädicat: als Gerstenkuchen, in der Weise von Gerstenk. bereitet solst du sie essen. Das Suffix an תֹּאכְלֶנָּה ist *neutr.* und bezieht sich auf לֶחֶם v. 9 oder vielmehr auf die dort genanten Körner, die bevor sie gemahlen und verbacken werden, לֶחֶם d. h. Speise sind. Der Zusatz שְׂעֹרִים erklärt sich nicht daraus, daß Gerste der Hauptbestandteil derselben war, beweist auch nicht, daß man im Allgemeinen keine andern als Gerstenaschkuchen kante (*Hitz.*), sondern nur daß die aus Gerstenmehl gebackenen Aschkuchen ein höchst frugales Brot waren, dem das von Ez. bereitete gleichen soll. Die עֻגָה wurde wol immer in heißer Asche oder auf heißen Steinen (1 Kg. 19, 6) gebacken, nicht auf Pfannen, wie *Klief.* hier annimt. Der Prophet soll sie aber backen in (mit) Mist von Menschenkoth. Dies ist keinenfalls so zu verstehen, daß er Koth in die Speise mischen soll, wofür man sich mit Unrecht auf Jes. 36, 12 berufen hat, sondern — wie עֲלֵיהֶם v. 15 klar zeigt — über dem Miste soll er sie backen d. h. so daß Mist das Feuerungsmaterial bildet. Daß hiedurch das Brot verunreinigt werden mußte, ist begreiflich, wenn auch aus den Stellen Lev. 5, 3. 7, 21 u. Deut. 23, 13 sich nicht erweisen läßt, daß die Feuerung mit Mist die darüber bereitete Speise levitisch unrein machte. Die Feuerung mit Mist von Menschenkoth mußte den Broten einen ekelhaften Geruch und Geschmack mitteilen, wodurch sie verunreinigt wurden, selbst wenn sie nicht unmittelbar in der heißen Asche gebacken wurden. Daß nämlich die Verunreinigung des

das den Israeliten unter den Heiden bevorstehende Essen unreinen Brotes (v. 13) abbilden soll. Die Hungersnot, welche in Jerusalem während der Belagerung eintrat, traf nicht die zehn Stämme, sondern Juda und unreines Brot unter den Heiden mußten nicht blos die Israeliten, sondern auch die nach Babel deportirten Judäer essen. Durch Beschränkung des dem Propheten v. 9—15 Vorgeschriebenen auf die Zeit des Tragens der Sünde Israels wird die Bedeutung dieser sinnbildlichen Handlung für Jerusalem und Juda aufgehoben.

1) In unserem Klima rechnet man 2 ℔. Brot zur täglichen Sättigung eines Mannes, aber in warmen Ländern ist der Speisebedarf ein geringerer, so daß hiefür kaum 1½ ℔. erforderlich sind. So erzählt *Wellsted* (R. in Arab. II. S. 200), „daß die Beduinen eine Reise von 10—12 Tagen unternehmen, ohne etwas von Nahrungsmitteln mitzunehmen, außer einem Beutel voll kleiner Kuchen, die aus Weißmehl und Kameel- oder Ziegen-Milch gebacken sind, und einem Schlauch mit Wasser. Ein solcher Kuchen wiegt etwa 5 Unzen. Zwei davon und ein Schluck Wasser, lezteres zweimal binnen 24 Stunden, ist alles, was sie dann genießen."

Brotes Zweck dieser Vorschrift ist, ersieht man aus der Deutung, welche Gott v. 13 gibt: also sollen die Söhne Israels ihr Brot unrein essen unter den Heiden. Gegen solche Speise empört sich aber das Innere des Propheten. Er habe sich nie in seinem Leben durch Essen der im Gesetze verbotenen Speisen verunreinigt, von Jugend auf kein unreines Fleisch gegessen, weder Aas noch Zerrissenes (vgl. Ex. 22, 30. Deut. 14, 21), noch verdorbenes, in Fäulnis übergehendes Opferfleisch (פִּגּוּל s. zu Lev. 7, 18. Jes. 65, 4). Darauf erläßt ihn Gott die Forderung v. 12 und erlaubt ihm Rinderdung statt Menschenmist zur Feuerung zu nehmen.[1] — In v. 16 f. endlich wird von der Kärglichkeit der dem Propheten zugemessenen Speise die Deutung gegeben, daß der Herr bei der bevorstehenden Belagerung Jerusalems dem Volke die Stütze des Brotes nehmen und es in Hunger und Kummer verschmachten lassen werde. Die Deutung schließt sich im Wortlaute eng an die Drohungen des Gesetzes Lev. 26, 26 u. 39 an, die nun in Erfüllung gehen sollen. Stütze des Brotes heißt das Brot als unentbehrlich für die Lebenserhaltung. Zu בְּמִשְׁקָל Lev. 26, 26 ist בִּדְאָגָה in Bekümmernis hinzugesetzt und bei dem Wasser בְּשִׁמָּמוֹן in Starrsein d. h. in starrem, stummen Schmerze über den jammervollen Tod vor Hunger und Durst, dem sie entgegensehen. נָמַקּוּ בַּעֲוֹנָם wie Lev. 26, 39.

Ueberblicken wir schließlich den Inhalt dieses ersten Zeichens, so besagt dasselbe: Jerusalem soll bald belagert werden und bei der Belagerung Hunger und Schrecken leiden zur Strafe für die Sünden Israels und Juda's, hierauf bei Eroberung der Stadt Israel (Juda) unter die Heiden verstoßen werden und dort unreines Brot essen müssen. Hieran schließt sich

Cap. V ein zweites Zeichen, welches weiter darlegt, wie es dem Volke bei und nach der Einnahme Jerusalems ergehen soll (v. 1—4) und daran ein längeres Gotteswort, welches die Bedeutung dieser Zeichen entwickelt und die Notwendigkeit des Strafgerichtes begründet (v. 5—17).

V. 1—4. **Das Zeichen zur Abbildung des Israel bevorstehenden Schicksales.** V. 1. *Und du Menschenkind, nimm dir ein scharfes Schwert, als Scheermesser solst du es dir nehmen, und fahre damit über dein Haupt und über dein Kinn, und nimm dir Wagschalen und teile sie (die Haare).* V. 2. *Ein Drittel verbrenne mit Feuer inmitten der Stadt, wenn die Tage der Belagerung voll sind, und nimm das (andere) Dritteil,*

1) Die Verwendung des Düngers zu Brennmaterial ist im Oriente so verbreitet, daß man nicht annehmen kann, Ezech. habe sie erst im Auslande kennen gelernt und deshalb mit besonderem Ekel betrachtet. Menschenkoth wird freilich unsers Wissens nirgends dazu gebraucht, obwol das von *Hitz.* dagegen erhobene Bedenken, daß derselbe nicht so viel Glut entwickeln würde, als zum Rösten bei mittelbarer Berührung z. B. durch einen Tiegel erforderlich wäre, auf unrichtiger Vorstellung von der Sache beruht. Aber der Gebrauch von Viehmist zur Feuerung konte den Israeliten nicht unbekant sein, da derselbe in Hauran (dem alten Basan) das gewöhnliche Feuerungsmaterial bildet, vgl. *Wetzstein's* Anm. zu *Del.* Iob S. 230, wo die Bereitung des *ǵelle*, dieses vorzüglichen Brennmaterials Haurans, aus Rindermist mit Häckerling genau beschrieben und dabei unter anderem bemerkt ist, daß die Flamme des aus dem Miste von frei weidenden Rindern bereiteten und gedörrten *ǵelle* völlig geruchlos und deren lang glühende Asche so rein wie Holzasche ist.

schlage mit dem Schwerte rings um sie her, und das (übrige) Dritteil streue in den Wind, und das Schwert werde ich hinter ihnen her ausziehen. V. 3. *Doch nimm davon wenige der Zahl nach und binde sie in deinen Rockzipfel.* V. 4. *Und von diesen nimm abermals einige und wirf sie ins Feuer und verbrenne sie mit Feuer. Davon wird ein Feuer ausgehen über das ganze Haus Israel.* Die Beschreibung dieses Zeichens ist leicht zu verstehen. תַּעַר הַגַּלָּבִים Scheermesser der Barbiere ist verumständendes Prädicat zu dem Suffixe an תִּקָּחֶנָּה und der Satz gibt an, wozu Ez. das scharfe Schwert gebrauchen soll, nämlich als Scheermesser, um damit die Haare seines Hauptes und seines Bartes abzunehmen. Die abgeschnittenen Haare soll er dann auf einer Wage in drei Teile teilen (das Suffix an חִלַּקְתָּם geht *ad sensum* auf die Haare). Das eine Drittel soll er verbrennen in der Stadt, d. h. nicht in dem wirklichen Jerusalem, sondern in der auf dem Lehmsteine gezeichneten Stadt, die er im Bilde belagert (4, 3). Hierauf bezieht sich auch das Suffix an סְבִיבוֹתֶיהָ v. 2, wie durch v. 12 außer Zweifel gesezt wird. Im lezten Satze von v. 2, welcher aus Lev. 26, 33 genommen, geht die Beschreibung des Zeichens in die Auslegung über, denn אַחֲרֵיהֶם bezieht sich nicht auf die Haare, sondern auf die Bewohner Jerusalems. — Auch die Bedeutung dieser symbolischen Handlung ist leicht zu erkennen, und wird noch dazu in v. 12 gegeben. Ezech. repräsentirt bei dieser Handlung das belagerte Jerusalem. Was er mit seinen Haaren tut, das wird Gott mit den Einwohnern Jerusalems tun. Wie das Haar des Propheten unter dem als Scheermesser gebrauchten Schwerte fält, so wird die Einwohnerschaft Jerusalems bei Eroberung der Stadt dem Verderben verfallen, und zwar einem schmachvollen Verderben. Dies liegt in dem Bilde des Haarabscheerens, welches eine Entehrung des Schmuckes des Mannes war, s. zu 2 Sam. 10, 4 f. Ein Dritteil derselben wird in der Stadt umkommen. Wie das Feuer die Haare vernichtet, so werden Pest und Hunger die Einwohner der belagerten Stadt aufreiben (v. 12). Das zweite Dritteil wird bei der Eroberung der Stadt in der Umgebung derselben durchs Schwert fallen (v. 12), das lezte Dritteil wird Gott in alle Winde zerstreuen und — wie schon Mose dem Volke gedroht hat — das Schwert hinter ihnen her ausziehen, um sie noch zu verfolgen und zu schlagen (v. 12). — Dieses Zeichen sezt sich v. 3 u. 4 in einer zweiten symbolischen Handlung fort, welche das, was weiter mit dem unter die Heiden zerstreuten Volke geschehen wird, vorbildet. Von dem in die Winde zerstreuten Dritteile soll Ez. eine geringe Zahl in seinen Rockzipfel binden. מִשָּׁם von dort bezieht sich nicht auf הַשְּׁלִישִׁית, sondern *ad sensum* auf תִּזְרֶה לָרוּחַ: von dem Orte, wo das in den Wind zerstreute Dritteil sich befindet, d. i. der Sache nach von den in der Zerstreuung Befindlichen. Das Binden in die כְּנָפַיִם die Zipfel oder Enden des Kleides (vgl. Jer. 2, 34) bezeichnet die Bewahrung der Wenigen, die aus der Gesamtheit der unter die Heiden Zerstreuten gesammelt werden, vgl. 1 Sam. 25, 29. Ez. 16, 8. Aber auch von diesen Wenigen soll er noch etliche ins Feuer werfen und verbrennen. Also sollen auch die aus dem Exile Gesammelten nicht alle erhalten, sondern noch durch Feuer gesichtet werden, wobei ein Teil verbrent. Dieses Bild bezieht sich nicht auf die bei der Wegführung des

Volks nach Babel im Lande Zurückbleibenden (*Theodrt. Grot.* u. A.), sondern, wie schon *Ephr. Syr.* u. *Hieron.* erkanten, auf die aus Babel Geretteten und deren weiteres Schicksal, wie schon aus dem richtig verstandenen מִשָּׁם erhellt. Streitig ist der Sinn des lezten Satzes von v. 4, in welchem ähnlich wie im Schlußsatze von v. 2 die symbolische Darstellung in die sachliche Verkündigung übergeht. מִמֶּנּוּ welches *Ew.* willkürlich in מִמֶּנִּי ändern will, läßt sich nicht mit *Häv.* auf אֶל־תּוֹךְ הָאֵשׁ beziehen, weil dies einen höchst gezwungenen Sinn gibt, sondern bezieht sich auf die ganze v. 3 u. 4 beschriebene Handlung. Davon daß ein Teil gerettet und bewahrt und von diesem noch mancher durch Feuer verbrant wird, davon wird ein Feuer ausgehen über das ganze Haus Israels. Dieses Feuer erklären fast Alle von *Theodrt.* u. *Hier.* an von den Strafgerichten, welche nach dem Exile über die Juden ergingen, in der römischen Belagerung und Zerstörung Jerusalems ihren Höhepunkt erreichten und in der Zerstreuung derselben in alle Welt noch fortdauern. Allein diese Auffassung geht nicht nur, wie schon *Klief.* dagegen bemerkt hat, entschieden gegen die Intention des Textes, sondern man sieht auch gar nicht ein, wie daraus daß von den in alle Winde zerstreuten Israeliten eine kleine Zahl gerettet und von diesen Geretteten noch ein Teil in Feuer verbrant wird, ein Vertilgungsgericht für ganz Israel hervorgehen könne. Davon kann nur ein Läuterungsfeuer für das ganze Israel ausgehen, wodurch der Ueberrest, wie schon Jes. 6, 12 f. geweissagt, zu einem heiligen Samen gemacht wird. Von Verbrennen ist im lezten Satze nicht die Rede. Das Feuer aber hat nicht blos verzehrende, sondern auch reinigende, läuternde und belebende Kraft. Ein solches Feuer auf Erden anzuzünden ist Christus gekommen (Luc. 12, 49) und von ihm geht dasselbe über das ganze Haus Israel aus. Diese Auffassung, für die sich mit Recht schon *Klief.* entschieden, erhält eine Bestätigung durch c. 6, 8—10, wo die Bekehrung des Nachbliebes der unter die Völker zerstreuten Israeliten verkündigt wird.

So weit die symbolischen Handlungen. Bevor wir aber zur Erklärung des folgenden Gotteswortes übergehen, müssen wir noch in der Kürze die Frage berühren, ob diese Handlungen von dem Propheten in der äußeren Wirklichkeit vorgenommen und ausgeführt worden, oder ob sie blos innerlich reale Vorgänge seien, welche Ezech. im Geiste d. h. in der Ekstase durchlebt und nachher dem Volke eröffnet habe. Unter den neueren Ausll. hat *Klief.* die erstere Ansicht verteidigt und dafür folgendes geltend gemacht: Eine bedeutsame Handlung, und noch dazu eine stumme, müsse getan werden, damit sie den sie Anschauenden etwas zeige. Auch verhalte es sich nicht so, wie *Hitz.* meint, daß, was 4, 1—17 dem Propheten abverlangt, auszuführen unmöglich gewesen wäre. Seine Schwierigkeit hatte es zwar, aber Gott fordere zuweilen Schweres von seinen Dienern, aber er helfe ihnen dann auch. So will er dem Propheten hier das Liegen dadurch erleichtern, daß er ihn bindet (4, 8). „Es war bei dem Zeichen allerdings darauf abgesehen, daß es getan werden solte, und es ist auch getan worden, wenngleich der Text dies als bei einem von Gott Befohlenen ganz selbstverständlich, nicht ausdrücklich bemerkt." Allein für diese lezteren Behauptungen fehlt nichts mehr als ein bündiger Beweis. Die Sache liegt

nicht so einfach, wie *Klief.* meint, obwol wir darin mit ihm einverstanden sind, daß weder die Schwierigkeit der Ausführung des Befohlenen in der äußeren Wirklichkeit, noch die Nichterwähnung der geschehenen Ausführung zureichende Gründe für die Annahme blos innerlicher, geistiger Vorgänge liefern. Auch wir sind der Ansicht, daß von den symbolischen Handlungen der Propheten sehr viele in der äußeren Wirklichkeit vorgenommen und ausgeführt worden sind; und daß diese Annahme bei jeder einzelnen als die dem Wortlaute entsprechendste am nächsten liege, und festzuhalten sei, falls nicht triftige Gründe für das Gegenteil sprechen. — Im vorliegenden Falle nun haben wir zunächst in Betracht zu ziehen, daß das Gotteswort, welches dem Ezech. diese symbolischen Handlungen aufträgt, sich eng an die Inauguration Ezechiels zum Propheten anschließt sowol dem Orte als der Zeit nach. Die Hand des Herrn komt über ihn an demselben Orte, wo das Schlußwort seiner Berufung an ihn ergangen war (das שָׁם 3,22 weist auf שָׁם 3,15 zurück), und der Umstand, daß Ez. sich noch an diesem Orte befand, wohin er durch den Geist Gottes versezt worden war (3,14), zeigt, daß die neue Offenbarung, die er hier noch empfing, sehr bald, wenn nicht sofort nach seiner Weihe zum Propheten erfolgte. Sodann wird er bei dieser Gottesoffenbarung wieder, wie bei seiner Weihe, in ekstatischen Zustand versezt, wie nicht nur aus der Formel: die Hand des Herrn kam über mich, welche in unserem Buche immer diese Bedeutung hat, sondern auch ganz unzweifelhaft daraus erhellt, daß er die Herrlichkeit Jehova's wieder in derselben Weise schaut, wie er sie c. 1 geschaut hatte, nämlich in einer Ekstase. War aber dieses Schauen ein ekstatisches, so liegt es nahe, auch die Handlungen, welche die Gotteserscheinung ihm aufträgt, für ekstatische Vorgänge zu halten, da die Behauptung, daß jede bedeutsame Handlung getan werden müsse, damit sie den sie Anschauenden etwas zeige, schon aus dem Grunde für den Beweis, daß dieses Tun in die irdische Sinnenwelt fallen müsse, unzureichend ist, weil die in c. 8—11 erzählten Vorgänge auch von *Klief.* selber als rein innerliche Vorgänge gefaßt werden. Entscheidend aber für den rein innerlichen Charakter unserer symbolischen Handlungen (c. 4 u. 5) ist der Umstand, daß die Annahme, Ezech. habe in seinem Hause wirklich 390 Tage auf der linken und dann noch 40 Tage auf der rechten Seite gelegen, ohne sich zu wenden, mit der Tatsache, daß er nach 8, 1 ff. innerhalb dieser Zeit nach Jerusalem entrückt worden sei, um dort im Tempel die Greuel des Götzendienstes Israels und die Zerstörung Jerusalems zu schauen, in unvereinbarem Widerspruche steht. Den Beweis hiefür s. in der Einleitung zu c. 8.

V. 5—17. **Das die symbolischen Zeichen erläuternde Gotteswort,** in welchem das angekündigte Gericht nach seiner Ursache (v. 5—9) und nach seiner Beschaffenheit (v. 10—17) dargelegt wird. V. 5. *So spricht der Herr Jehova: dies Jerusalem, mitten unter die Völker habe ich es gesezt und rings um es her Länder.* V. 6. *Aber es widerstrebte meinen Rechten in Frevel mehr als die Nationen, und meinen Satzungen mehr als die Länder, welche rings um es her sind; denn meine Rechte verwarfen sie und in meinen Satzungen wandelten sie nicht.* V. 7. *Darum spricht also der Herr Jehova: darum daß ihr getobet mehr als die Nationen rings*

um euch her, in meinen Satzungen nicht gewandelt seid, und meine Rechte nicht getan und selbst nach den Rechten der Nationen, die um euch her sind, nicht getan habt, V. 8 *darum spricht also der Herr Jehova: siehe ich, ja ich will wider dich und will in deiner Mitte Gerichte üben vor den Augen der Nationen,* V. 9 *und will an dir tun, was ich nie getan habe noch in gleicher Weise ferner tun werde, um aller deiner Greuel willen.* זֹאת יְרוּשׁ׳ nicht: dies ist Jerusalem d. h. dies ist das Schicksal Jerusalems (*Häv.*), sondern: dies Jerusalem (*Hitz.*); זֹאת ist dem Nomen vorgestellt im Sinne von *iste,* wie Ex. 32, 1; vgl. *Ew.* §. 293ᵇ. Um die Straffälligkeit Jerusalems recht hervorzuheben, wird die Rüge ihres sündigen Treibens eröffnet mit dem Hinweise auf die erhabene Stellung, welche Gott ihr auf Erden gegeben hat. Jerus. wird v. 5 als den Mittelpunkt der Erde bildend bezeichnet: dies geschieht weder in äußerlich geographischem (*Hitz.*), noch in blos bildlichem Sinne als die am meisten gesegnete Stadt (*Calv. Häv.*), sondern in historischem Sinne, insofern „Gottes Volk und Stadt wirklich im Mittelpunkte der von Gott geleiteten Weltentwickelung und ihrer Bewegung steht (*Klief.*), oder in heilsgeschichtlicher Beziehung als die Stadt, in der Gott seinen Gnadenthron aufgeschlagen hat, von dem das Gesetz und Recht für alle Völker ausgehen soll zur Verwirklichung der Heiles der ganzen Welt (Jes. 2, 2 ff. Mich. 4, 1 ff.). Aber statt die Rechte und Gesetze des Herrn zu pflegen, hat Jerus. sich dagegen aufgelehnt zu Frevel mehr als die Heidenvölker in allen Ländern rings umher (הִמְרָה *c. acc. obj.* widerspenstig handeln gegen). Hiegegen darf man nicht Röm. 2, 12. 14, daß die Heiden, welche das Gesetz Gottes nicht kanten, dasselbe auch nicht übertraten sondern *ἀνόμως* sündigten, anführen; denn das *ἀνόμως* Sündigen, von welchem der Apostel redet, ist ja ein Uebertreten des den Heiden ins Herz geschriebenen Gesetzes Gottes. — Mit לָכֵן v. 7 wird die Strafdrohung eingeführt, aber vor Darlegung der Strafe durch nochmalige Zusammenfassung des gottlosen Treibens der abtrünnigen Stadt die Correspondenz zwischen Schuld und Strafe noch stärker hervorgehoben. הֲמָנְכֶם ist Infinit. von הָמַן, eine secundäre Bildung von הָמוֹן in der Bed. von הָמָה toben, d. h. sich wider Gott empören, vgl. Ps. 2, 1. Der lezte Satz v. 7 enthält eine Steigerung: und nicht einmal nach den Rechten der Heiden habt ihr getan. Dies steht nicht in wirklichem Widerspruch mit 11, 12, wo den Israeliten vorgeworfen wird, daß sie nach den Rechten der Heiden getan haben, so daß man genötigt wäre mit *Ew. Hitz.* das לֹא in unserem V. zu streichen, weil es in der Peschito u. mehrern hebr. Codd. fehlt. Auch da ist es nur weggelassen worden, um den vermeintlichen Widerspruch mit 11, 12 zu beseitigen. Die Lösung des scheinbaren Widerspruches liegt in der Doppelbedeutung der מִשְׁפְּטֵי הַגּוֹיִם. Die Heiden hatten Rechte, welche in Widerspruch mit den Rechten Gottes standen, aber auch solche, die in dem ihnen ins Herz geschriebenen Gesetze Gottes wurzelten. Die Befolgung der lezteren war gut und löblich, die der ersteren schlecht und verwerflich. Das Gottes Recht hassende Israel folgte den schlechten, sündhaften Rechten der Heiden und unterließ es, die guten Rechte derselben zu halten. Unsere Stelle ist nach Jer. 2, 10 u. 11, worauf schon *Raschi* hingewiesen, zu be-

urteilen.[1] In v. 8 wird die durch die wiederholte Motivirung unterbrochene Ankündigung der Strafe mit לָכֵן כֹּה וגו' wieder aufgenommen. Weil Jerus. es ärger getrieben als die Heiden, so will Gott vor den Augen der Heiden seine Gerichte an ihm vollstrecken. עָשָׂה מִשְׁפָּטִים oder עָשָׂה שְׁפָטִים (v. 10. 15. c. 11, 9. 16, 41 u. ö.) Gerichte ausführen, üben ist Ex. 12, 12 u. Num. 33, 4 von den Gerichten gebraucht, die Gott über Aegypten verhing. Die zu verhängende Strafe soll so groß und schwer sein, wie sie niemals vorgekommen ist noch jemals sich wiederholen werde. Diese Worte nötigen weder dazu, die Drohung mit *Cocc.* auf die lezte Zerstörung Jerusalems zu beziehen, die weit härter als die frühere gewesen sei, noch zu der Annahme *Häv.*'s, daß der Blick des Propheten auf die beiden Strafzeiten Israels, die babylonische und die römische Katastrophe zusammen, gerichtet sei. Beide Annahmen sind mit den Worten unvereinbar, indem diese nur auf das zunächst bevorstehende Strafgericht der Zerstörung Jerusalems bezogen werden können. Dieses war insofern schwerer als jedes andere vorher und nachher, als durch dasselbe der Bestand des Volkes Gottes zeitweilig aufgehoben wurde, während das Jerusalem und Israel, welches die Römer zerstörten und vernichteten, nicht mehr Volk Gottes war, indem dieses damals in der christlichen Gemeinde bestand, welche von dieser Katastrophe nicht betroffen wurde (*Klief.*).

V. 10—17. Weitere Ausführung dieser Drohung. V. 10. *Darum sollen Väter Kinder essen in deiner Mitte und Kinder sollen ihre Väter essen; und ich werde an dir Gerichte üben und deinen ganzen Rest in alle Winde zerstreuen.* V. 11. *Darum, sowahr ich lebe, ist der Spruch des Herrn Jehova's, warlich weil du mein Heiligtum verunreinigt hast mit allen deinen Scheusalen und allen deinen Greueln, so werde auch ich ohne Mitleid abziehen mein Auge und auch nicht schonen.* V. 12. *Ein Dritteil von dir soll an der Pest sterben und durch Hunger umkommen in deiner Mitte, und der dritte Teil soll durchs Schwert fallen rings um dich her, und den dritten Teil will ich in alle Winde zerstreuen und das Schwert hinter ihnen her ausziehen.* V. 13. *Und vollenden soll sich mein Zorn und meinen Grimm werde ich an ihnen kühlen und Rache nehmen. Und sie sollen erfahren, daß ich Jehova geredet habe in meinem Eifer, wenn ich meinen Grimm an ihnen vollende.* V. 14. *Und ich will dich machen zur Wüste und zum Spott unter den Nationen, die rings um dich her sind, vor den Augen jedes Vorübergehenden.* V. 15. *Und es soll ein Spott und Hohn sein, eine Warnung und ein Entsetzen für die Nationen rings um dich her, wenn ich an dir Gerichte übe in Zorn und Grimm und Grimmeszüchtigungen; ich Jehova hab's geredet,* V. 16 *wenn ich wider sie die bösen Pfeile des Hungers sende, welche zum Verderben dienen, welche ich senden werde euch zu verderben; denn Hunger werde ich über euch häufen und euch den Stab des Brotes zerbrechen.* V. 17. *Und ich werde über euch Hunger senden und böse Thiere, die dich sollen kinder-*

1) Recht gut schon *Coccej. ad XI, 12: Haec probe concordant. Imitabantur Judaei gentiles vel fovendo opiniones gentiles, vel etiam assumendo ritus et sacra gentilium. Sed non faciebant ut gentes, quae integre diis suis serviebant. Nam Israelitae nomine Dei abutebantur et ipsius populus videri volebant.*

los machen, und Pest und Blut soll über dich ergehen und Schwert werd ich über dich bringen. Ich Jehova habe es geredet. Als Beleg für die unerhörte Strenge des Gerichts wird v. 10 sogleich das Entsezlichste genant, was schon Mose Lev. 26, 29. Deut. 28, 53 dem Volke bei feindlichen Bedrängungen gedroht hatte, so furchtbare Hungersnot bei der Belagerung Jerusalems, daß Eltern ihre Kinder und Kinder ihre Eltern essen werden, und nach der Einnahme der Stadt Zerstreuung der Uebriggebliebenen nach jedem Winde d. h. in alle Weltgegenden. Dies wird v. 11 u. 12 mit feierlichem Schwure und unter wiederholter Hervorhebung der Sünden, die solche Strafen herbeiziehen, im Anschlusse an die symbolische Handlung v. 1 u. 2 näher dargelegt. Als Sünde ist genant die Verunreinigung des Tempels durch götzendienerische Greuel, welche in c. 8 im Einzelnen geschildert werden. Das von den alten Uebersetzern verschieden gedeutete אֶגְרַע, wofür einige Codd. die erleichternde Correctur אגדע bieten, ist nach Hi. 36, 7 zu erklären vom Abziehen des Auges und das folgende עֵינִי das Object dazu, indem וְלֹא־תָחוֹס „daß es nicht Mitleid empfinde“ in der adverbialen Bedeutung: ohne Mitleid zwischen das Verbum und sein Object eingeschoben ist. Denn daß die W. ולא תחוס adverbial dem אֶגְרַע untergeordnet sind, das erhellt deutlich aus der durch וְגַם אֲנִי angezeigten Correspondenz zwischen אֶגְרַע und לֹא אֶחְמוֹל. Auch ist weder der Gedanke: Jehova wolle ohne Mitleid dem Volke seine Fürsorge entziehen, in Zusammenhang mit dem Folgenden matt zu nennen, noch geht dadurch der in וְגַם־אֲנִי angedeutete Contrast verloren, wie *Häv.* meint. וְגַם־אֲנִי erfordert nicht, גָּרַע von einem positiven Handeln, welches der Entweihung des Heiligtums entspreche, zu verstehen. Dies zeigt der lezte Satz des Verses. Die mitleidlose Entziehung der göttlichen Fürsorge ist übrigens der Sache nach gleich der völligen Hingabe in das Verderben, wie es v. 12 specialisirt wird. Wegen v. 12 s. zu v. 1 u. 2. Durch Ausführung der gedrohten Dreiteilung des Volkes wird sich der Zorn Gottes vollenden d. h. das volle Maß des göttlichen Zornes an dem Volke erschöpfen (vgl. 7, 8) und Gott seinen Grimm stillen, kühlen. הֵנִיחַ חֵמָה *sedavit iram*, kehrt 16, 42. 21, 22. 24, 13 wieder. הִנֶּחָמְתִּי *hitp.* Pausalform für הִנַּחַמְתִּי *se consolari* d. h. sich durch Rache Befriedigung verschaffen, vgl. Jes. 1, 24 u. zur Sache Deut. 28, 63. — In v. 14 ff. wendet sich die Rede von dem Volke wider die Stadt Jerusalem. Sie soll zur Wüste werden, wie schon Lev. 26, 31 u. 33 den Städten Israels gedroht ist, und dadurch zum Spotte für alle Völker, in der Deut. 29, 23 f. ausgeführten Weise. וְהָיְתָה v. 15 ist nicht nach LXX, *Vulg.* u. einigen Codd. in die zweite Person zu ändern, sondern Jerusalem als Subject zu denken, welches Gegenstand des Spottes, Hohnes u. s. w. werden soll, wenn Gott seine Gerichte vollziehen wird. מוּסָר ein Warnungsbeispiel. Von den Gerichten, die es treffen sollen, wird v. 16 nochmals der Hunger besonders hervorgehoben (vgl. 4, 16) und erst v. 17 dazu noch böse Thiere, Pest und Blut und Schwert hinzugefügt und eine Vierzahl von Gerichten angekündigt wie 14, 21. Denn Pest und Blut sind durch das Prädicat zur Einheit zusammengefaßt. Ihre Verbindung ist nach 14, 19 zu verstehen, und die Vierzahl bedeutsam wie 14, 21. Jer. 15, 3 u. a. Das Nähere über die Bed. s. zu 14, 21. —

Die bösen Pfeile weisen auf Deut. 32, 23, die bösen Thiere auf Lev. 26, 22 u. Deut. 32, 24 f. zurück. Um Eindruck zu machen, häuft der Prophet die Worte. *Unum ejus consilium fuit penetrare in animos populi quasi lapideos et ferreos. Haec igitur est ratio, cur hic tanta varietate utatur et exornet suam doctrinam variis figuris. Calvin.*

Cap. VI. Das Gericht über die Götzenstätten und die Götzendiener.

An die die Zeichen c. 4, 1 — 5, 4 deutende Rede Gottes (5, 5—17) reihen sich in c. 6 u. 7 noch zwei Gottesworte, welche den Inhalt dieser Zeichen, das durch dieselben abgebildete Gericht nach seinem Umfange und seiner Größe weiter entwickeln. In c. 6 wird im ersten Abschnitte den Stätten des Götzendienstes und um desselben willen dem ganzen Lande Verwüstung und den Götzendienern Untergang verkündigt (v. 3—7) und daran die Aussicht geknüpft, daß von dem unter die Heiden zerstreuten Volke ein Rest zur Bekehrung zum Herrn gelangen werde (v. 8—10). Im zweiten Abschnitte wird die Notwendigkeit und Furchtbarkeit des bevorstehenden Gerichts im Anschlusse an 5, 12 u. 14 wiederholt ausgeführt (v. 11—14).

V. 1—7. Die Verwüstung des Landes und Untergang der Götzendiener. V. 1. *Und es geschah das Wort Jehova's zu mir also:* V. 2. *Menschensohn richte dein Angesicht gegen die Berge Israels und weissage gegen sie,* V. 3 *und sprich: Ihr Berge Israels, höret das Wort des Herrn Jehova's: So spricht der Herr Jehova zu den Bergen und zu den Hügeln, zu den Thälern und den Gründen: siehe ich bringe über euch das Schwert und vernichte eure Höhen.* V. 4. *Eure Altäre sollen verwüstet und eure Sonnensäulen zerbrochen werden und ich mache eure Erschlagenen vor eure Götzen hinfallen.* V. 5. *Und werde die Leichname der Söhne Israels vor ihre Götzen hinlegen und werde eure Gebeine rings um eure Altäre verstreuen.* V. 6. *In allen euren Wohnsitzen sollen die Städte verödet und die Höhen wüste werden, auf daß eure Altäre verödet und wüste, und eure Götzen zerbrochen und vernichtet, und eure Sonnensäulen umgehauen und eure Machwerke vertilgt werden.* V. 7. *Und hinfallen wird der Erschlagene in eurer Mitte, daß ihr erkennen solt, daß ich Jehova bin.* Zu v. 1 vgl. 3, 16. Der Prophet soll gegen die Berge Israels weissagen. Daß die Berge (v. 2) als *pars pro toto* genant sind, ersieht man aus v. 3, wo zu den Bergen und Hügeln noch die Thäler und Gründe hinzukommen, als die Orte, wo der Götzendienst vorzugsweise getrieben wurde, vgl. Hos. 4, 13. Jer. 2, 20. 3, 6; s. zu Hos. *l. c.* u. Deut. 12, 2. אֲפִיקִים bezeichnet in den älteren Schriften die Flußbehälter, Strombetten; Ez. aber braucht das Wort für Thal = נַחַל Thal mit einem Bache oder Flusse, wie das arab. Wady. גַּיְא eig. die Vertiefung, der Tiefgrund, das tiefe Thal; über die Form גֵּאָיוֹת s. *Ew.* §. 186[da]. Die Zusammenstellung von Bergen und Hügeln, Thälern und Gründen kehrt wieder 36, 4. 6 u. 35, 8; der Gegensatz von Bergen und Thälern auch 32, 5. 6. 34, 13. Die Thäler sind mit Bäumen und Hainen besezt zu denken, unter deren Schatten namentlich

der Asthartendienst getrieben wurde, s. zu v. 13. Auf Bergen und in Thälern waren dem Baale und der Astharte Heiligtümer errichtet. Die Ankündigung ihrer Zerstörung schließt sich an die Drohung Lev. 26, 30 an, welche Ez. aufnimt und weiter ausführt. Neben den בָּמוֹת den Opfer- und Anbetungsstätten und den חַמָּנִים dem Baale als Sonnengotte geweihten Säulen oder Bildsäulen desselben nent er noch die Altäre, die in Lev. *l. c.* u. a. St. in den בָּמוֹת mitbegriffen sind, s. zu Lev. 26, 30 u. 1 Kg. 3, 3. Bei Zerstörung der Götzentempel, Altäre und Bilder sollen auch die Götzendiener erschlagen werden, so daß sie angesichts der Götzen hinfallen. Die Grundbed. des aus Lev. *l. c.* genommenen, von Ez. häufig gebrauchten גִּלּוּלִים Götzen ist unsicher, entw. Klötze von גָּלַל wälzen (*Ges.*) oder *stercorei* von גֵּל Koth; nicht Steindenkmale (*Häv.*). V. 5[a] ist fast wörtlich aus Lev. 26, 30[b]. Die Schmach des Untergangs wird erhöht durch das Streuen der Gebeine der erschlagenen Götzendiener rings um die Götzenaltäre. Um den Götzendienst ganz auszurotten, sollen die Städte im ganzen Lande und alle Höhen verheert werden v. 6. Die Formen תִּישַׁמְנָה und יֶאְשְׁמוּ sind wol nicht von שָׁמַם abzuleiten (*Ew.* §. 138[b]), sondern auf eine Stammform יָשַׁם in der Bed. von שָׁמַם zurückzuführen, deren Existenz durch das alte Nomen יְשִׁימוֹן Ps. 68, 8 u. ö. gesichert erscheint. Das א in יאשמו ist jedenfalls nur *mater lectionis*. In v. 7 steht der Sing. חָלָל in unbestimter Allgemeinheit. Der Gedanke: Erschlagene werden *in eurer Mitte* fallen, involvirt, daß nicht alle fallen sondern Gerettete übrig bleiben werden, und bereitet das Folgende vor. Das Fallen der Erschlagenen, der Götzendiener mit ihren Götzen, führt zu der Erkentnis Jehova's als des allmächtigen Gottes und zur Umkehr zu ihm.

V. 8—10. Die Uebrigbleibenden werden in der Verbannung unter den Heiden in sich gehen und an das Wort des Herrn, das sich erfült haben wird, gedenken. V. 8. *Aber ich werde einen Nachblieb erhalten, darin daß euch Schwertentronnene sein werden unter den Nationen, wenn ihr in die Länder zerstreut werdet.* V. 9. *Und es werden eure Entronnenen mein gedenken unter den Nationen, wohin sie gefangen geführt sind, wann ich mir gebrochen habe ihr hurerisch Herz, das von mir gewichen war, und ihre Augen, die hinter ihren Götzen her hureten; und sie werden vor sich selbst Ekel empfinden an dem Bösen, das sie getan in Bezug auf alle ihre Greuel,* V. 10 *und werden erkennen, daß ich Jehova bin. Nicht umsonst habe ich geredet ihnen dieses Uebel zu tun.* הוֹתִיר *superstites facere*, Uebrigbleibende machen oder erhalten. Die Verbindung mit בִּהְיוֹת וגו ist analog der Construction des הוֹתִיר in der Bed. Ueberfluß geben, *c.* בְּ *rei*, Deut. 28, 11. 30, 9, und nicht mit *Ew.* u. *Hitz.* als unzulässig zu verwerfen. Denn בִּהְיוֹת wird durch die alten Verss. geschüzt und die Aenderung des וְהוֹתַרְתִּי in וְדִבַּרְתִּי, welches zu v. 7 zu ziehen wäre, scheitert an der zweimaligen Wiederholung des וִידַעְתֶּם כִּי אֲנִי יהוה (וְיָדְעוּ) v. 10 u. 14, indem diese Wiederholung zeigt, daß der Gedanke in v. 7 ein anderer ist als 17, 21; nicht der: sie werden erkennen daß Jehova geredet hat, sondern der: erkennen, daß welcher dies getan hat, Jehova, der Gott Israels ist. — Die Erhaltung eines Restes wird sich darin zeigen, daß sie Schwertentronnene haben werden. הִזָּרוֹתֵיכֶם ist *inf. niph.* mit einer Plu-

ralform des Suffixes, wie sie sonst nur bei der Pluralendung ות der Nomina vorkomt, indem Ez. dieselbe auf das ות der Infinitive von לה ausgedehnt hat, vgl. 16, 31 u. *Ew.* §. 259ᵇ. Das Gedenken Jehova's (v. 9) ist der Anfang der Bekehrung zu ihm. אֲשֶׁר vor נִשְׁבַּרְתִּי ist nicht als Relativpronomen mit לִבָּם zu verbinden, sondern ist Conjunction, aber nicht von der Bedingung gebraucht: wenn, wie Lev. 4, 22. Deut. 11, 27 u. a., sondern von der Zeit, ὅτε, wann, wie Deut. 11, 6. 2 Chr. 35, 20, und נִשְׁבַּרְתִּי im Sinne des *fut. exacti.* Das Niph. נִשְׁבַּר ist hier nicht als Passiv zu nehmen, sondern medial: *sibi frangere i. e. c.* לִבָּם : *poenitentia conterere animum eorum ut ad ipsum (Deum) redeant (Maur. Haev.)* Außer dem Herzen sind noch die Augen genant, die Gott zerschlagen werde, als die äußeren Sinne, welche das Herz zu Hurerei verlocken. וְנָקֹטּוּ correspondirt dem וְזָכְרוּ zu Anfang des Verses. קוט die spätere Form für קוץ Ekel empfinden, *Hiph.* mit Ekel erfült werden, vgl. Hi. 10, 1, mit ב *obj.*: an (über) ihrem פְּנֵיהֶם Gesichte d. i. ihrer Person oder sich selbst; ebenso 20, 43. 36, 31. אֶל הָרָעוֹת im Hinblick auf die bösen Dinge לְכָל־תּוֹעֲב׳ hinsichtlich aller ihrer Greuel. Diese Frucht, welche die Strafe wirkt, nämlich daß sie den Götzendienern Ekel vor sich selbst einflößt und sie zur Erkentnis Jehova's führt, wird den Beweis liefern, daß Gott nicht umsonst geredet hat.

V. 11—14. Die Strafe ist gerecht und wolverdient. V. 11. *So spricht der Herr Jehova: Schlage in deine Hand und stampfe mit deinem Fuße und sprich: wehe über alle bösen Greuel des Hauses Israel, daß sie durchs Schwert, durch Hunger und Pest fallen müssen!* V. 12. *Der Ferne wird an der Pest sterben und der Nahe durchs Schwert fallen, und wer übrig und erhalten bleibt wird durch Hunger sterben und ich werde meinen Grimm an ihnen vollenden.* V. 13. *Und ihr werdet erkennen, daß ich Jehova bin, wenn ihre Erschlagenen liegen mitten unter ihren Götzen um ihre Altäre herum, an jedem hohen Hügel auf allen Gipfeln der Berge und unter jeglichem grünen Baume und unter jeglicher dichtbelaubten Teberinthe, den Orten wo sie ihren lieblichen Geruch gebracht haben allen ihren Götzen.* V. 14. *Und ich werde meine Hand ausstrecken wider sie und das Land zur Oede und Verödung machen mehr als die Wüste Diblat an allen ihren Wohnsitzen. So werden sie erkennen, daß ich Jehova bin.* Durch Klatschen in die Hände und Stampfen mit dem Fuße, den Gesten heftiger Entrüstung soll der Prophet den Unwillen Jehova's über den entsezlichen Götzendienst des Volks kundgeben und dadurch anzeigen, daß das Strafgericht ein wolverdientes sei. הַכֵּה בְכַפְּךָ ist 21, 19 deutlicher ausgedrückt durch הַךְ כַּף אֶל כַּף eine Hand in die andere schlagen, d. h. mit den Händen zusammenschlagen, vgl. Num. 24, 10. אָח ein Weheruf, nur hier und 21, 20 vorkommend. אֲשֶׁר v. 11 ist Conjunction: *ut.* Ihre Greuel sind so arg, daß sie dafür vertilgt werden müssen. Dies wird v. 12 specificirt. Keiner wird dem Gerichte entgehen; der dem Schauplatze desselben ferne steht ebensowenig als der in der Nähe sich befindet; und wer der Pest und dem Schwerte entrint, soll durch Hunger umkommen. נָצוּר *servatus,* bewahrt, wie Jes. 49, 6. Die Bed. belagert (LXX, *Vulg. Targ.* u. A.) vermag *Hitz.* nur durch willkürliche Streichung des הַנִּשְׁאָר als Glosse aufrecht zu halten. — Zu v. 12ᵇ vgl. 5, 13; zu 13ᵃ

vgl. v. 5 u. zu 13[b] vgl. v. 3 u. Hos. 4, 13. Jer. 2, 20. 3, 6. Deut. 12, 2. אֶל כָּל־גב׳ für עַל כ׳ ג׳ nach späterem Sprachgebrauche. רֵיחַ נִיחֹחַ im Pent. von Gott wolgefälligen Opfern gebraucht, ist hier auf die Götzenopfer übertragen, s. zu Lev. 1, 9 u. Gen. 8, 21. — Wegen des aller Orten betriebenen Götzendienstes wird Gott das Land ganz öde machen. Die Verbindung שְׁמָמָה וּמְשַׁמָּה dient zur Verstärkung, vgl. 33, 28 f. 35, 3. — Dunkel ist מִמִּדְבַּר דִּבְלָתָה entw. in der Wüste nach Diblat hin (bis gen D.) oder: mehr als die Wüste Diblat (מִן comparativisch). Daß דִּבְלָתָה *nom. propr.* sei, unterliegt wol keinem Zweifel, vgl. den Stadtnamen דִּבְלָתַיִם Jer. 48, 22. Num. 33, 46; und die zweite Auffassung ist warscheinlicher als die erste. Denn solte מִמִּדְבַּר *term. a quo* und דִּבְלָתָה *term. ad quem* der Ausdehnung des Landes sein, so müßte מִמִּדְבָּר nicht nur als *stat. abs.* punktirt werden, sondern auch den Artikel haben, weil eine bestimte, nämlich die arabische Wüste gemeint wäre. Das Fehlen des Artikels läßt sich mit Verweisung auf 21, 3 od. Ps. 75, 7 (*Hitz. Ew.*) nicht rechtfertigen, weil beide Stellen allgemeine Bezeichnungen der Weltgegenden enthalten, bei welchen der Artikel immer zu fehlen pflegt. Sodann ist kein *Dibla* im Norden nachzuweisen und die Aenderung des *Diblata* in *Ribla,* die schon *Hier.* erwähnt und *J. D. Mich.* erneuert hat, hat nicht nur die Autorität aller alten Verss. sondern auch den Umstand gegen sich, daß das 2 Kg. 23, 33 erwähnte *Ribla* nicht die Nordgrenze Palästinas bildete, sondern jenseits derselben im Lande Hamat lag, das Num. 34, 11 erwähnte הָרִבְלָה aber ein Ort in der östlichen Grenzlinie oberhalb des See's Genezaret ist, der sich zur Bezeichnung der Nordgrenze auch nicht eignete. Endlich wird die Ausdehnung des Landes von Süden nach Norden constant anders bezeichnet, vgl. Num. 13, 21 (34, 8). Jos. 13, 5. 1 Kg. 8, 65. 2 Kg. 14, 25. Am. 6, 14. 1 Chr. 13, 5. 2 Chr. 7, 8, und selbst von Ezech. (48, 1) לְבוֹא חֲמָת als Nordgrenze genant. Die Form דִּבְלָתָה ist ähnlich der תִּמְנָתָה für תִּמְנָה, der Name aber schwerlich mit *Häv.* nach dem arab. دُبْل *calamitas, exitium* appellativisch zu deuten. Die Wüste *Dibla* ist uns unbekant. Mit וְיָדְעוּ כִּי וגו rundet sich die Rede ab, indem sie zu dem Anfange des 13. V. zurückkehrt, während die Gedanken von v. 13 u. 14 nur eine Variation von v. 4—7 sind.

Cap. VII. Der Untergang Israels.

Das in diesem Cap. enthaltene zweite Gotteswort vervollständigt die Ankündigung des Gerichts über Jerusalem und Juda durch Ausführung des Gedankens, daß das Ende bald und unabwendbar über Land und Volk kommen werde. Dieses Wort ist durch das sich wiederholende כֹּה אָמַר אד׳ יי׳ v. 2 u. 5 in zwei ungleiche Abschnitte geglidert, von welchen der erste das Thema: das Ende komt, denn Gott wird Israel ohne Erbarmen nach seinen Greueln richten, in kurzen, inhaltschweren, monotonen Sätzen enthält, der zweite in einer dem Klageliede c. 19 ähnlichen Weise das angekündigte Ende in vier Strophen näher schildert (v. 5—27).

V. 1—4. Das Ende komt. V. 1. *Und es geschah das Wort Jehova's zu mir also:* V. 2. *Und du Menschensohn, so spricht der Herr Jehova:*

dem Lande Israel ein Ende! es komt das Ende über die vier Säume des Landes. V. 3. *Nun (komt) das Ende über dich und ich werde meinen Zorn über dich senden und dich richten nach deinen Wegen und über dich bringen alle deine Greuel.* V. 4. *Und nicht soll mein Auge erbarmend auf dich blicken und ich werde nicht schonen, sondern deine Wege über dich bringen und deine Greuel sollen in deiner Mitte sein, daß ihr erfahret, daß ich Jehova bin.* Durch וְאַתָּה mit der Copula schließt sich dieses Gotteswort an das vorhergehende als Fortsetzung an. Es begint mit dem energisch ausgesprochenen Gedanken, daß für das Land Israels d. i. für das Reich Juda mit der Hauptstadt Jerusalem das Ende komme. Durch die Greuel seiner Bewohner entweiht soll es aufhören, Land Israels, des Gottesvolkes, zu sein. לְאַדְמַת יִשׂ' ist nicht gegen die Accente zu כֹּה אָמַר zu ziehen, sondern mit קֵץ zu verbinden (*Targ. Vulg.* u. A.) und des Nachdrucks wegen voraufgestelt. Zur Construction vgl. Hi. 6, 14. אַרְבַּעַת כַּנְפוֹת הָאָרֶץ wird durch den Parallelismus auf die vier Enden des Landes Israel beschränkt; sonst bezeichnet es die ganze Erde, Jes. 11, 12. Das *Chet.* אַרְבַּעַת steht gegen die Regel vor dem Nomen *foem. gen.*; das *Keri* gibt die regelmäßige Construction, vgl. *Ew.* §. 267[c]. In v. 3 wird das Ende explicirt als Zorngericht. Deine Greuel auf dich geben (נָתַן) d. h. die Folgen derselben, die Strafen dafür verhängen. Das Nämliche besagt die Redensart: deine Greuel sollen in deiner Mitte sein, d. h. so daß sie dieselben in den Strafen, welche die Greuel nach sich ziehen, erfahren. Zu v. 4[a] vgl. 5, 11.

V. 5—27. Die Ausführung des v. 2—4 angekündigten Gerichts, in vier Strophen: v. 5—9; 10—14; 15—22 u. 23—27 geglidert. V. 5—9. Die *erste* Strophe schildert das Ende als ein schweres Unglück und als nahe bevorstehend, wobei v. 3 u. 4 mit geringen Modificationen als Refrain in v. 8 u. 9 wiederkehren. V. 5. *So spricht der Herr Jehova: Unglück, einziges Unglück, siehe es komt.* V. 6. *Ende komt; es komt das Ende; es erwachet nach dir; siehe es komt.* V. 7. *Es komt das Verhängnis an dich, Bewohner des Landes; es komt die Zeit, nahe ist der Tag; Getümmel und nicht Jubel auf den Bergen.* V. 8. *Nun nächstens werde ich ausschütten meinen Grimm über dich und meinen Zorn an dir vollenden, und dich richten nach deinen Wegen und über dich bringen alle deine Greuel.* V. 9. *Nicht soll mein Auge erbarmend auf dich blicken und ich werde nicht schonen; nach deinen Wegen will ichs über dich bringen und deine Greuel sollen in deiner Mitte sein, daß ihr erfahret, daß ich Jehova schlage.* — Unglück einziger Art soll kommen. רָעָה wird durch אַחַת רָעָה verstärkt, wobei אַחַת mit Emphase voraufgestelt ist, in der Bed. *unicus, singularis;* ein Unglück einzig in seiner Art, wie es nie vorgekommen, vgl. 5, 9. In v. 6 ist das dichterische הֵקִיץ (das Ende) erwacht nach dir durch die Paronomasie mit הַקֵּץ veranlaßt. Die Kraft der Worte wird geschwächt, wenn man gegen den Context *Jehova* als Subject zu הֵקִיץ supplirt. Auch zu הִנֵּה בָאָה darf man nicht רָעָה aus v. 5 als Subject ergänzen. בָאָה steht impersonell: Es — alles Schreckliche, was das Ende mit sich führt, komt. Streitig ist die Bed. von צְפִירָה, welches außer hier (v. 7 u. 10) nur noch Jes. 28, 5 vorkomt in der Bed. Diadem oder Krone, die hier auf keinen

Fall paßt. *Raschi* hat daher das syr. u. chald. צְפָרָא *aurora, tempus matutinum* verglichen, und hienach noch *Häv.* es durch *aurora diei mali* erklärt. Allein die Morgenröthe ist nirgends, auch Jo. 2, 2 nicht, Bild oder Vorbote des Unglücks, sondern nur des anbrechenden Lichts oder Heils. Das Richtige hat *Abarb.* geahnet, wenn er von der Grundbed. von צָפַר *torsit,* drehen, ausgehend, צְפִירָה durch *orbis, ordo,* Kreislauf, erklärt und darunter warscheinlich *rerum fatique vicissitudinem in orbem redeuntem* verstanden hat (*Gesen. Thes. p. 1188*). Doch hat man dagegen mit Recht eingewandt, daß die Bed. Reihenfolge, Kreislauf, bei v. 10 nur einen gezwungenen Sinn gibt. Richtiger erklärt *Winer* im Lex.: *fatum, malum fatale*, das Schicksal, das Verhängnis, mit Verweisung auf das arab. مُبْرَمٌ *intortum,* sodann *fatum haud mutandum, inevitabile.* Auch הֵד הָרִים wird verschieden erklärt. Indeß die Ansicht, daß es gleichbedeutend mit הֵידָד Jauchzen, Freudengeschrei der Winzer (Jer. 25, 30. Jes. 16, 10) sei, ist warscheinlicher als die, daß es eine ungewöhnliche Form für הוֹד *splendor, gloria* sei. So viel ist aus dem Contexte klar, daß das *ἅπ. λεγ.* הֵד das Gegenteil von מְהוּמָה Getümmel, Kriegslärm bedeutet. Gejauchze der Berge ist Jauchzen, Jubel auf den Bergen. מִקָּרוֹב aus der Nähe, in zeitlicher, nicht örtlicher Bed. wie Deut. 32, 17 = nächstens. Wegen כַּלֵּה אַף vgl. 6, 12. Das Uebrige in v. 8^b u. 9 ist nach v. 3 u. 4 gebildet, im Schlußsatze aber מַכֶּה hinzugefügt. Sie sollen erfahren, daß Jehova es ist, der schlägt. Dieser Gedanke wird in der folgenden Strophe ausgeführt.

V. 10—14. Die *zweite* Strophe. V. 10. *Siehe der Tag, siehe es komt, aufgeht das Verhängnis; es sproßt die Ruthe, es blüht der Uebermut.* V. 11. *Die Gewalttat erhebt sich zur Ruthe des Bösen; nichts von ihnen, nichts von ihrer Menge, nichts von ihrem Haufen und nichts Herrliches an ihnen.* V. 12. *Es komt die Zeit, der Tag trift ein; der Käufer freue sich nicht und der Verkäufer betrübe sich nicht; denn Zornglut komt über ihre ganze Menge.* V. 13. *Denn der Verkäufer wird nicht wieder zu seinem Verkauften gelangen, wenn auch noch sein Leben unter den Lebendigen wäre; denn die Weissagung wider ihre ganze Menge wird nicht rückgängig werden, und niemand wird durch seine Missetat sich sein Leben stärken.* V. 14. *Man stößt in das Stoßhorn und rüstet alles, aber keiner zieht in den Streit; denn meine Zornglut komt über ihre ganze Menge.* — Die Strafruthe ist schon bereitet; von den Gottlosen wird nichts übrig bleiben. Dies ist der Hauptgedanke dieser Strophe. Die drei Sätze v. 10^b sind synonym, aber den Gedanken steigernd. Das Verhängnis wächst aus der Erde hervor (יָצָא vom Aufgehen der Pflanzen, wie 1 Kg. 5, 13. Jes. 11, 1 u. ö.), sproßt als Ruthe empor und blüht als Uebermut. מַטֶּה die Ruthe als Werkzeug der Züchtigung (Jes. 10, 5). Diese Ruthe heißt dann זָדוֹן Uebermut, sofern Gott ein übermütiges und gewalttätiges Volk, die Chaldäer (Hab. 1, 6 ff. Jer. 50, 31 f.), zur Vollstreckung der Strafe braucht. Sprossen und Blühen, sonst Bild des frischen und fröhlichen Gedeihens, drückt hier das mächtige Heranwachsen der zur Vollziehung der Strafe bestimten Macht aus. Wie זָדוֹן so geht auch חָמָס auf den Feind, der Israel züchtigen soll. Die Gewalttat, die er übt, erhebt sich zur מַטֵּה

רֶשַׁע Zuchtruthe der Bosheit, des Frevels d. h. des gottlosen Israel. In v. 11ᵇ wird in kurzen, abgebrochenen Sätzen die Wirkung des Schlages beschrieben. Der Affect, welcher in der mehrmaligen Wiederholung des לֹא liegt, wird durch die Weglassung des Verbums erhöht, indem dadurch die einzelnen Sätze den Charakter von Exclamationen erhalten. Dem Sinne nach hat man יִהְיֶה hinzuzudenken und מִן partitiv zu fassen: nicht wird sein von ihnen etwas d. h. nichts bleibt von ihnen (den Israeliten oder Bewohnern des Landes). Das מֵהֶם wird durch die folgenden Nomina explicirt. הָמוֹן und das ἅπ. λεγ. הֲמֵהֶם *plur.* von הֵם oder הֶמֶה, beide von הָמָה derivirt, sind so zusammengestelt, daß הָמוֹן die lärmende Volksmenge, הֶמֶה die Güter-Menge (wie הָמוֹן Jes. 60, 2. Ps. 37, 16 u. a.) bezeichnet. Unbegründet und unpassend ist für הֶמֶה die Bed. Besorgnis, Bekümmernis (*Häv.*). Das ἅπ. λεγ. נֹהַּ ist nicht mit den Rabb. von נָהָה klagen abzuleiten und mit *Kimchi* nach Jer. 16, 4 ff. davon zu verstehen, daß man wegen der Masse der Sterbenden über die Todten nicht mehr klagen werde. Bei dieser Ableitung bleibt das Mappik im ה unerklärt; נֹהַּ stamt von einer *rad.* נָוָה, im Arab. ناه *elata fuit res, eminuit, magnificus fuit;* also נֹהַּ *res magnifica.* Wenn so alles dahinschwindet, so (v. 12) wird auch die Freude über den Erwerb und die Trauer über den Verlust des Eigentums schwinden. Der Käufer wird sich über das gekaufte Gut nicht freuen, weil er dasselbe nicht genießen kann, der Verkäufer nicht trauern, daß er seine Habe hat veräußern müssen, weil er sie doch ohnedem verloren haben würde.[1] Denn Gottes Zorn ist über ihre ganze Menge entbrant; d. h. das Strafgericht trift sie alle in gleicher Weise. Das Suffix an הֲמוֹנָהּ geht, wie schon *Hier.* richtig gesehen hat, auf אַדְמַת יִשְׂרָאֵל (v. 2) d. i. die Bewohner des Landes, zurück. Die W.: der Verkäufer wird nicht zu seinem Verkauften zurückkehren, erklären sich aus den gesetzlichen Bestimmungen über das Jobeljahr Lev. 25, nach welchen alles verkaufte Grundeigentum im Jobeljahre unentgeldlich an seinen ursprünglichen Besitzer (oder dessen Erben) zurückfallen solte, wodurch er zu seinem מִמְכָּר zurückkehrte Lev. 25, 14. 27. 28. Dieser Fall wird von jezt an nicht mehr eintreten, selbst wenn חַיָּתָם ihr (der Verkäufer) Leben noch im Leben sein solte *sc.* zu der Zeit, wenn nach der gesetzlichen Jobeljahrordnung die Rückkehr zu seinem Eigentume eintreten würde — weil Israel aus dem Lande verbant sein wird. Der Satz וְעוֹד בַּחַיִּים ח׳ ist conditionaler Umstandssatz. Nicht zurückkehren (לֹא יָשׁוּב) wird der Verkäufer zu seinem Besitze, weil die Weissagung über die ganze Volksmenge nicht zurückkehrt (לֹא יָשׁוּב) d. h. nicht rückgängig wird; vgl. für diese Bed. von שׁוּב Jes. 45, 23. 55, 11. Wie לֹא יָשׁוּב dem vorhergehenden לֹא יָשׁוּב, so correspondirt חָזוֹן אֶל־כָּל הֲמוֹנָהּ dem חָרוֹן אֶל־כָּל־הֲמוֹנָהּ in v. 12. Im lezten Satze von v. 13 ist חַיָּתוֹ nicht mit בַּעֲוֹנוֹ zu verbinden: in der Missetat seines Lebens, wobei das Suffix an עֲוֹנוֹ überflüssig wäre, sondern mit יִתְחַזָּקוּ und das *hitp.* mit dem *accus.* construirt: sich an seinem Leben stärken. Ob diese Worte, wie

1) *Naturale est in possessionum emtione laetari, in venditione lugere. — Quum autem instet servitus atque captivitas, et gaudium et tristitia in utroque sunt vana.* Hieron.

Haev. meint, noch in Bezug auf das Jobeljahr stehen, sofern der Bestimmung, daß jeder wieder zu seinem Eigentume gelangen solle, die Idee der Restitution und Recreation der Theokratie zu Grunde lag, können wir unentschieden lassen, da der Gedanke unzweifelhaft nur der ist: dem gottlosen Israel soll sein Besitz entzogen werden, weil der Frevler nicht durch seine Sünde eine Lebensstärkung erhalten soll. Dieser Gedanke leitet über zu v. 14, zur Schilderung der Ohnmacht zu erfolgreichem Widerstande gegen die das Gericht vollstreckenden Feinde. Schwierigkeit macht hier בַּתָּקוֹעַ, da der Infin. *abs.*, wofür man die Form תָּקוֹעַ halten möchte, weder eine Präposition noch den Artikel annehmen kann. Solte dem Ez. hiebei auch das בִּתְקוֹעַ תִּקְעוּ Jer. 6, 1 vorgeschwebt und diese Stelle ihn zu dem kühnen Gebrauche des בַּתָּקוֹעַ veranlaßt haben, so wird doch damit die Verbindung des Infin. *abs.* mit einer Präposition und dem Artikel nicht gerechtfertigt. תָּקוֹעַ kann nur eine Substantivform sein, aber nicht *clangor* bedeuten, sondern das Instrument, in welches man stieß, um Alarm zu blasen, den שׁוֹפָר 33, 3. — הָכִין ungewöhnliche Form des *inf. abs.* (s. Jos. 7, 7), der statt des *temp. fin.* steht, bed. rüsten zum Kriege, wie Nah. 2, 4. הַכֹּל alles was zur Kriegführung erforderlich ist. Und niemand zieht in den Krieg, weil Gottes Zorn sich gegen sie wendet (Lev. 26, 17) und sie mit Verzagtheit schlägt Deut. 32, 30.

V. 15—22. Die *dritte* Strophe. So werden sie widerstandlos dem Verderben anheimfallen, auch ihr Silber und Gold nicht retten, sondern als unbrauchbar wegwerfen und den Feinden überlassen. V. 15. *Das Schwert außen und die Pest und der Hunger drinnen. Wer auf dem Felde ist, wird durch's Schwert sterben, und wer in der Stadt, den wird der Hunger und die Pest fressen.* V. 16. *Und entrinnen Entronnene von ihnen, so werden sie auf den Bergen sein wie die Tauben der Thäler, alle gurrend, jeder um seiner Missetat willen.* V. 17. *Alle Hände werden erschlaffen und alle Kniee von Wasser fließen.* V. 18. *Sie werden sich mit Sacktüchern gürten und Schrecken wird sie bedecken; auf allen Angesichtern wird Scham sein und auf allen ihren Häuptern Kahlheit.* V. 19. *Ihr Silber werden sie auf die Gassen werfen und ihr Gold wird ihnen für Unflat gelten. Ihr Silber und ihr Gold wird sie nicht retten können am Tage des Grimmes Jehova's; ihre Seele werden sie damit nicht sättigen und ihren Bauch davon nicht füllen, denn Anstoß zur Verschuldung war es ihnen.* V. 20. *Und seinen zierlichen Schmuck, zur Hoffart brauchte man ihn und ihre Greuelbilder, ihr Scheusale machten sie daraus, darum mache ich es ihnen zu Unflat.* V. 21. *Und werde es geben in die Hand der Fremden zum Raube und den Frevlern der Erde zur Beute, daß sie's entweihen.* V. 22. *Ich werde mein Angesicht von ihnen wenden, daß sie meinen Schatz entweihen, und sollen Gewalttätige darüber kommen und ihn entweihen.* Die göttliche Strafe dringt allenthalben hin (v. 15 vgl. mit 5, 12); selbst die Flucht auf die dem Feinde unzugänglichen Berge (vgl. 1 Mak. 2, 28. Mth. 24, 16) wird nur Elend bringen. Die auf die Berge Geflohenen werden gurren d. h. klagen, seufzen wie die Tauben der Thäler, welche — wie *Boch. Hieroz. II p. 546 ed. Ros.* die Vergleichung gut erläutert hat — *metu aucupis aut accipitris, naturali sede deserta, coguntur*

alio secedere, ut vitae suae consulant. Columbis convallium montanae opponuntur, quomodo ferae domesticis. In כְּיוֹנֵי הַגֵּאָיוֹת ist Bild und Sache in einander geflossen. Sachlich beziehen sich die Worte auf die geflüchteten Menschen, während הֹמוֹת im Genus sich nach כְּיוֹנֵי gerichtet hat. Das Gurren (Girren) der Tauben erschien den Alten als ein Seufzen (הָגָה), als Klageton (s. die Bel. bei *Ges.* zu Jes. 38, 14), wofür Ez. den stärkeren Ausdruck הָמָה *fremere*, brummen, knurren (vgl. Jes. 59, 11) braucht. Das dumpfe Seufzen gilt ihrer Missetat, deren Strafe sie leiden. Wenn das Gericht so über sie hereinbricht, werden Alle — nicht blos die Entronnenen, sondern das ganze Volk — von Schrecken, Scham und Schmerz überwältigt werden. Die W.: alle Kniee fließen von Wasser (vgl. für diese Bed. von הָלַךְ Jo. 4, 18) sind ein hyperbolischer Ausdruck für das völlige Schwinden der Kraft der Kniee (hier v. 17 u. 21, 12), ähnlich dem Zerfließen und Zu-Wasser-werden des Herzens Jos. 7, 5. Mit dem gänzlichen Verzagen paart sich Trauer und Entsetzen über das Unglück, das sie überfallen hat, und Scham und Schmerz über die Missetaten, die in solches Unglück gestürzt haben. Zu כִּסְּתָה פַּלָּצוּת vgl. Ps. 55, 6; zu אֶל כָּל־פָּנִים בּוּשָׁה Mich. 7, 10. Jer. 51, 51 und zu בְּכָל־ראשׁ׳ קָרְחָה Jes. 15, 2. Am. 8, 10. Ueber das Kahlscheren des Hauptes vor tiefem Schmerze oder schmerzlicher Trauer s. zu Mich. 1, 16. — In dieser Angst werden sie alle ihre Schätze als sündlichen Unrath wegwerfen v. 19 ff. Bei dem Silber und Golde, das sie wegwerfen werden (v. 19), hat man nicht speciell an Götzenbilder zu denken, von welchen erst v. 20 die Rede ist, sondern überhaupt an Schätze edlen Metalles, an welchen bisher das Herz gehangen. Diese werden sie dann nicht blos als wertlos wegwerfen, sondern auch für נִדָּה Unflat, Gegenstand des Abscheus achten, sofern sie ihnen zur Fröhnung der bösen Lust gedient haben. Der folgende Satz: Silber und Gold kann sie nicht retten, ist eine Reminiscenz aus Zeph. 1, 18. Ez. verstärkt aber den Gedanken durch den Zusatz: sie werden damit auch ihren Hunger nicht stillen, also damit ihr Leben weder vor dem Schwerte des Feindes (s. zu Zeph. 1, 18) noch vor dem Hungertode schützen können, weil in der belagerten Stadt keine Lebensmittel mehr zu kaufen sind. Der Satz כִּי מִכְשׁוֹל וגו begründet den Hauptgedanken des V., das Wegwerfen des Silbers und Goldes als Unflat. מִכְשׁוֹל עֲוֹנָם Anstoß durch den man in Schuld und Strafe fält. צְבִי עֶדְיוֹ die Zierde seines Schmuckes d. i. sein zierlicher Schmuck. Gemeint ist das Gold und Silber, und das Singularsuffix daraus zu erklären, daß der Prophet das Volk als Ganzes ins Auge faßt und den Singular in unbestimter Allgemeinheit braucht. Die Worte stehen absolut vorauf, daher das Suffix an שָׂמָהוּ. Den Sinn hat schon *Hier.* gut so erläutert: *Quae ego (Deus) dederam in ornamentum possidentium atque divitias, illi verterunt in superbiam.* Und nicht blos zu hoffärtigem Prunke (in der Jes. 3, 16 ff. geschilderten Weise), auch zu Greuelbildern d. h. Götzenbildern verwandten sie die köstliche Gottesgabe, vgl. Hos. 8, 4. 13, 2. עָשָׂה בְּ machen in (Gold u. Silber); בְּ die Materie bezeichnend, in der man arbeitet und von der man etwas macht, wie Ex. 31, 4. 38, 8. Diesen Mißbrauch straft Gott damit, daß er es (Gold u. Silber) ihnen zu נִדָּה macht, d. h. nach v. 19 sie in eine Lage bringt, in der sie es als

Unflat wegwerfen, und (v. 21) daß er es den Feinden zur Beute gibt. Die Feinde (זָרִים) werden charakterisirt das רִשְׁעֵי הָאָרֶץ (vgl. Ps. 75, 9) d. h. Gottlose, die sich nicht nur an dem Besitze Israels vergreifen, sondern auch in frevelhafter Weise alles Heilige antasten und profaniren. Das *Chet.* חִלְּלוּהָ ist festzuhalten trozdem, daß vorher ein Masculinsuffix stand. Das Gedrohte wird eintreffen, denn von seinem Volke (מֵהֶם von den Israeliten) wird der Herr sein Angesicht wenden, seinen Gnadenschutz ihnen entziehen, so daß die Feinde seinen Schatz entweihen können. צָפוּן der oder das Geborgene, der Schatz Hi. 20, 26 Ob. v. 6. צְפוּנִי verstehen die Meisten vom Tempel oder dem Allerheiligsten des Tempels. So übersezt schon *Hier.*: *arcanum meum* und bemerkt dazu: *quod significat Sancta sanctorum, quae exceptis sacerdotibus soloque Pontifice nullus alius audebat intrare.* Diese Auffassung war bei den Kchv. so allgemein, daß *Theodrt.* selbst das in der LXX dafür stehende *τὴν ἐπισκοπήν μου* vom Allerheiligsten des Tempels erklärt. Dagegen hat der Chald.: אַרְעָא בֵּית שְׁכִינְתִּי *terram domus majestatis meae;* auch *Calv.* versteht darunter *terram quae salva erat ejus (i. e. Dei) protectione.* Aber beide Erklärungen sind mit צָפוּן schwer zu vereinigen. צָפַן bed. verbergen, verstecken und bergen, aufbewahren. Diese Bed. eignen sich weder für das Allerheiligste des Tempels noch für das Land Israels. Das Allerheiligste war zwar für die Laien und selbst für die gemeinen Priester unzugänglich, aber doch kein verborgener, versteckter Ort; noch weniger das Land Canaan. Wir bleiben daher bei der durch Hi. 20, 26. Ob. 6 für צָפוּן gesicherten Bed. Schatz stehen, wobei wol zunächst an den Tempelschatz zu denken. Diese Bed. entspricht dem Zusammenhange, da vorher nur von Schätzen die Rede war, und läßt sich auch mit dem folgenden בָּאוּ בָהּ vereinigen. Denn בּוֹא בְ bed. nicht blos *intrare in locum*, sondern auch *venire in* z. B. 2 Kg. 6, 23, vielleicht auch Ez. 30, 4 und kann sonach recht gut mit *Luth.* durch darüber kommen übersezt werden, da man einen Schatz nur erreichen kann, wenn man in den Ort eindringt, wo er ge- oder verborgen. Dem steht auch חִלֵּל *profanare* nicht entgegen, da es schon v. 21 vom Entweihen der Schätze und Kostbarkeiten gebraucht ist. Das Wort bezeichnet übrigens hier, wie *Calv.* richtig bemerkt — *promiscuum abusum, ubi scilicet non respicimus quorsum res nobis sint destinatae, sed temere et sine delectu per contemptum, imo per ludibrium ipsas dissipamus.*

V. 23—27. Die *vierte* Strophe. Noch Schlimmeres steht bevor — Gefangenführung des Volks und Untergang des Reiches. V. 23. *Fertige die Kette, denn das Land ist voll Blutschuld und die Stadt voll Frevels.* V. 24. *Ich werde Böse von den Nationen herbeiführen, daß sie ihre Häuser einnehmen, und werde der Hoffart der Starken ein Ende machen, daß ihre Heiligtümer sollen entweiht werden.* V. 25. *Untergang ist gekommen; sie suchen Heil, aber da ist keins.* V. 26. *Verderben über Verderben kommt, und Gerücht auf Gerücht entsteht; sie suchen Gesichte bei Propheten, aber das Gesetz wird dem Priester entschwinden und Rath den Aeltesten.* V. 27. *Der König wird in Trauer sein und der Fürst sich in Entsetzen kleiden, und die Hände des gemeinen Volks werden erzittern. Nach ihrem Wandel will ich mit ihnen handeln und nach ihren Rechten*

sie richten, auf daß sie erfahren, daß ich Jehova bin. — Die dem Tode durch Schwert oder Hunger bei der Eroberung Jerusalems entronnen sind, derer wartet Wegführung in Gefangenschaft. Dies ist der Sinn der Aufforderung: die Kette zu machen, d. h. die zur Wegführung des Volks erforderliche Kette. Diese Strafe ist notwendig, weil das Land voll ist von מִשְׁפַּט דָּמִים Gericht des Blutes. Dies kann nicht heißen: es ist ein Gericht über Blutvergießen, über Mörder, welches Jehova hält (*Häv.*). Dieser Gedanke ist mit מָלְאָה u. dem parallelen מָלְאָה חָמָס unvereinbar. מִשְׁפַּט דָּמִים ist nach מִשְׁפַּט מָוֶת Rechtssache des Todes, todeswürdiges Verbrechen Deut. 19, 6 u. 21, 22 zu erklären: Rechtssache des Blutvergießens, d. i. Verbrechen des Blutes oder der Blutschuld, wie schon der Chald. übersezt hat. Weil das Land mit Blutschuld, die Stadt (Jerusalem) mit Gewalttat angefült ist, so will der Herr רָעֵי גוֹיִם Böse von Heiden, d. h. sehr schlimme Heiden herbeiführen, daß dieselben der Hoffart der Israeliten ein Ende machen. גְּאוֹן עַזִּים ist nicht: Hoffart der Frechen; denn עַזִּים steht nicht für עַזֵּי פָנִים Deut. 28, 50 u. a. Der Ausdruck ist vielmehr nach גְּאוֹן עֹז Hoffart der Stärke 24, 21. 30, 6. 18 vgl. Lev. 26, 19 zu erklären, und begreift alles in sich, worauf ein Volk oder Mensch seine Macht gründet und sein Vertrauen sezt. Die Israeliten heißen עַזִּים weil sie sich für stark hielten, nach 24, 21 ihre Stärke auf den Besitz des Tempels und heiligen Landes sezten. Darauf weist das folgende וְנִחֲלוּ מְקַדְשֵׁיהֶם hin. נִחַל Niph. von חָלַל und מְקַדְשֵׁיהֶם nicht Partic. Pi. von מְקַדֵּשׁ mit ausgefallenem *dag. forte*, sondern ungewöhnliche Form von מִקְדָּשׁ für מִקְדְּשֵׁיהֶם, vgl. *Ew.* §. 215[a]. — Das ἀπ. λεγ. קְפָדָה mit zurückgezogenem Tone wegen der folgenden Tonsylbe (vgl. *Ges.* §. 29, 3, 6) bed. *excidium* (nach den Rabb.), von קָפַד sich zusammenziehen, zusammenrollen Jes. 38, 12. בָּא ist *perf. proph.* In v. 25 wird der Untergang des Reiches als gewiß ausgesprochen, und in v. 26 u. 27 das Hereinbrechen desselben näher geschildert. Schlag auf Schlag komt das Verderben, und wird vermehrt durch Gerüchte, Schreckensnachrichten, die sich häufen und die Angst vergrößern, sowie durch die Rathlosigkeit der geistlichen und weltlichen Leiter des Volks, Propheten, Priester und Aeltesten, welchen Gott Offenbarung, Einsicht und Rath entzieht, so daß alle Stände — König und Fürsten und das gemeine Volk, in Trauer, Schrecken und Entsetzen untergehen. Daß nämlich das Suchen von Gesichten oder Weissagungen bei den Propheten (v. 26) ein vergebliches sein werde, das folgt aus der sich anschließenden gegensätzlichen Aussage über die Priester und Aeltesten. Die drei Aussagen sind aus einander gegenseitig so zu ergänzen: Sie suchen Weissagung bei Propheten, aber die Propheten erhalten kein Gesicht, keine Offenbarung; sie suchen Belehrung bei Priestern, aber die Belehrung entzieht sich den Priestern u. s. w. תּוֹרָה Unterweisung aus dem Gesetze, welche die Priester dem Volke vermitteln solten, Mal. 2. 7. In v. 27 sind die drei Stände genant, in die das Volk zerfiel: König, Fürst d. h. Stammfürsten und Familienhäupter, und im Unterschiede von beiden עַם הָאָרֶץ das gemeine Volk, die Landbevölkerung im Unterschiede von den bürgerlichen Obern, wie 2 Kg. 21, 24. 23, 30. מִדַּרְכָּם eig. von ihrem Wege, ihrer Handlungsweise her werde ich tun d. h. mein Tun wird

von dem ihrigen hergenommen sein, sich nach demselben bemessen. אוֹתָם für אִתָּם wie 3,22 u. ö., s. zu 16,59.

Cap. VIII—XI. Das Gesicht von der Zerstörung Jerusalems.

Ein Jahr und zwei Monate nach seiner Berufung erschien dem Propheten abermals die Herrlichkeit des Herrn, wie er sie am Strome Chebar geschaut hatte. Im Geiste wird er nach Jerusalem in den Tempelvorhof entrückt (8, 1—4), wo der Herr ihn zuerst den Götzendienst Israels schauen läßt (8, 5—18), sodann das Gericht, wie ob dieses Götzendienstes alle Bewohner Jerusalems erschlagen werden (c. 9), die Stadt mit Feuer verbrant und das Heiligtum von Gott verlassen wird (c. 10), endlich, nachdem ihm aufgegeben worden, den Vertretern des Volks noch besonders das kommende Gericht und den Exilirten künftiges Heil zu verkündigen (11, 1—21) wie die Gnadengegenwart Gottes vor seinen Augen die Stadt verläßt (11, 22. 23). Nachdem dies geschehen, wird Ez. im Gesichte wieder nach Chaldäa zurückversezt, und verkündigt nach dem Aufhören der Vision den Exulanten was er geschaut und gehört hat (11, 24. 25).

Cap. VIII. **Die Greuel des Götzendienstes des Hauses Israel.** V. 1—4 Zeit und Ort der Gottesoffenbarung. V. 1. *Und es geschah im sechsten Jahre, im sechsten (Monde) am fünften (Tage) des Monden: ich saß in meinem Hause und die Aeltesten Juda's saßen vor mir — da fiel auf mich daselbst die Hand des Herrn Jehova's,* V. 2 *und ich sah, und siehe eine Gestalt anzusehen wie Feuer, vom Ansehen ihrer Lenden abwärts Feuer und von ihren Lenden aufwärts wie Ansehen von Glanz, wie der Blick von Glüherz.* V. 3. *Und er streckte das Gebild einer Hand aus und ergriff mich bei den Locken meines Hauptes, und Wind führte mich fort zwischen Erde und Himmel und brachte mich nach Jerusalem in Gottesgesichten an den Eingang des Thores des innern Vorhofs, das gegen Norden gerichtet, woselbst das Eifersucht erregende Bild der Eifersucht seinen Standort hatte.* V. 4. *Und siehe, daselbst war die Herrlichkeit des Gottes Israels gleich dem Gesichte, welches ich gesehen im Thale.* Der Ort, wo Ez. diese neue Theophanie empfing, steht im Einklang mit den Angaben 3, 24 u. 4, 4. 6, daß er in seinem Hause sich einschließen und 390 Tage auf der linken und 40 Tage auf der rechten Seite, also überhaupt 430 Tage liegen solte. Das יוֹשֵׁב ich saß steht damit nicht in Widerspruch, da יָשַׁב nicht notwendig das Sitzen im Unterschiede von Liegen zu bezeichnen braucht, sondern auch in der allgemeineren Bed. des Weilens oder Bleibens im Hause genommen werden kann. Auch die Anwesenheit von Aeltesten Juda's streitet nicht mit dem 3, 24 ihm gebotenen Sicheinschließen im Hause, wie schon zu j. St. bemerkt worden. Die neue Offenbarung wird ihm in Gegenwart dieser Aeltesten zuteil, weil sie für dieselben die größte Wichtigkeit hatte. Sie solten Zeugen seiner Verzückung sein und nach dem Schwinden der Ekstase aus des Propheten Munde den Inhalt der Gottesoffenbarung vernehmen (11, 25). Anders

steht es mit der Zeit dieser Offenbarung. Vergleichen wir nämlich das Datum 8,1 mit den früheren Zeitangaben, so scheint diese neue Vision noch in den Zeitraum der Ausführung der symbolischen Handlungen des vorigen Gesichts hineinzufallen. Zwischen c. 1, 1. 2 (dem 5. Tage des 4. Monats im 5. Jahre) und 8,1 (dem 5. Tage des 6. Monats im 6. Jahre) liegen 1 Jahr und 2 Monate, d.i. das Jahr als Mondenjahr zu 354 Tagen und 2 Monate zu 59 Tagen gerechnet, 413 Tage; wogegen der Inhalt von c. 1, 1 — 7, 27 mindestens 437 Tage (nämlich 7 Tage 3,15 u. 390+40 = 430 Tage 4,5. 6) erfordert. Hienach würde die neue Theophanie mitten in die 40 Tage, welche Ez. für Juda auf der rechten Seite liegen solte, hineinfallen. Um diese Schwierigkeit zu beseitigen, hat *Hitz.* die Vermutung aufgestelt, daß das fünfte Jahr Jojachins (1, 2) ein Schaltjahr von 13 Monaten oder 385 Tagen gewesen sei, wodurch er bei Zurechnung der 2 Monate mit 59 Tagen einen Zeitraum von 444 Tagen gewint, in welchen sowol die 7 Tage (3, 15) als die 390+40 Tage (4, 5. 6) hineinpassen und noch 7 Tage für die Zeit zwischen c. 7 u. 8 übrig bleiben. Allein so ansprechend diese Berechnung auch erscheint, so ist doch die Annahme, daß das 5. Jahr der Wegführung Jojachins ein Schaltjahr gewesen, reine Vermutung, die sich in keiner Weise zur Warscheinlichkeit erheben läßt. Daher wir uns zu dieser Auskunft nur dann entschließen könten, wenn das aus den beiden chronologischen Daten resultirende Verhältnis über die Zeit der beiden Theophanien mit dem Inhalte dieser Gottesoffenbarungen unvereinbar wäre. Unter der Voraussetzung, daß Ez. die in c. 4 u. 5 berichteten symbolischen Handlungen sämtlich in der äußern Wirklichkeit vollzogen habe, läßt sich freilich kaum denken, daß das Gesicht unserer Capp., durch welches er im Geiste nach Jerusalem entrückt worden, in die Zeit der 40 Tage, während welcher er durch Liegen auf seiner rechten Seite die Belagerung Jerusalems abbilden solte, hineingefallen sei. Dennoch hat sich *Klief.* für diese Ansicht entschieden und dafür geltend gemacht, daß das Gesicht c. 8, 1 ff. dem Propheten in seinem Hause zuteil ward, der Inhalt desselben mit dem in c. 3, 22 — 7, 27 Enthaltenen identisch sei und auch keine Collision eintrete, da hier alles rein innerer Vorgang sei und der Prophet selbst die Worte 11, 4—12 u. 11, 14 —21 in der Verzückung zu den Bewohnern Jerusalems sprechen solle. Wenn es aber 11,25 heiße, daß Ez. alles im Gesichte Geschaute den Exilirten gesagt habe, so stehe es frei anzunehmen, daß dies zu derselben Zeit geschehen sei, als er ihnen die Gottesworte c. 6 u. 7 und die in c. 12 folgenden sagte. Allein erstlich macht 11, 25 gar nicht den Eindruck, daß der Prophet erst einige Wochen nach seiner visionären Versetzung nach Jerusalem den Exulanten das in diesem Gesichte Geschaute mitgeteilt habe. Und wenn auch die Möglichkeit dieser Annahme sich nicht bestreiten läßt, so sieht man doch gar keinen Grund ein, weshalb ihm die Vision 4 Wochen früher zu schauen gegeben worden, als er sie den Exilirten eröffnen konte und solte. Sodann ist auch der Inhalt der Vision c.8—11 mit der Gottesoffenbarung c. 4—7 nicht so identisch, daß dadurch das Zusammenfallen beider motivirt wäre. Die Verbrennung Jerusalems, die Ez. in c. 8—11 schaut, ist zwar eine Folge der Belagerung

und Eroberung dieser Stadt, die er in c. 4—7 durch Bild und Wort geweissagt, hängt aber mit derselben nicht so eng zusammen, daß sie ihm um dieses Zusammenhanges willen vor Vollendung der sinnbildlichen Belagerung Jerusalems hätte gezeigt werden müssen. Endlich ist zwar die Verzückung als rein innerer Vorgang mit dem Liegen des Propheten auf der rechten Seite insofern vereinbar, als das Liegen eine Verzückung nicht ausschließt oder unmöglich macht, dennoch entsteht dadurch eine Collision, daß dem Propheten, während er noch in der Vollziehung des frühern Gotteswortes begriffen ist, eine neue Theophanie zuteil wird, die seinen Geist von der Ausführung des früheren göttlichen Auftrages abziehen mußte und ihn in einen Zustand versezte, in welchem er nicht, wie ihm 4, 7 geboten war, sein Angesicht fest auf die Belagerung Jerusalems richten konte. — Um dieser Collision willen können wir uns nicht zu der Annahme verstehen, daß Ez., während er noch, um die Sünde Jerusalems zu tragen, von Gott gebunden auf seiner rechten Seite lag, im Geiste nach Jerusalem in den Tempel entrückt worden sei, sondern müssen vielmehr darin, daß diese Versetzung nach 8, 1 zu einer Zeit erfolgte, da er die symbolischen Handlungen c. 4, falls er dieselben äußerlich ausführen solte, noch nicht beendigt haben konte, einen entscheidenden Grund für unsere oben S. 54 entwickelte Ansicht finden, daß die symbolischen Handlungen c. 4 u. 5 nicht in das Gebiet der äußeren Wirklichkeit fallen. — Wenn aber Ezech. nicht wirklich 430 Tage gelegen hat, so konte er auch 14 Monate nach der Theophanie c. 1 u. 3, 22 ff. wieder ein neues Gesicht haben. Ueber תִּפֹּל עָלַי יַד יי' s. zu 3, 22 u. 1, 3.

Die Gestalt, welche Ez. im Gesichte sieht, wird v. 2 ganz so beschrieben, wie die Gotteserscheinung 1, 27. Die Vergleichung dieser Stelle schüzt das כְּמַרְאֵה־אֵשׁ gegen willkürliche Aenderung in כמ' אִישׁ nach dem ὁμοίωμα ἀνδρός der LXX, wofür *Ew.* u. *Hitz.* sich auf 1, 26 berufen, aber mit Unrecht, da dort nicht אִישׁ sondern אָדָם steht. Daß die Erscheinung einer Menschengestalt glich, wird hier nicht ausdrücklich gesagt, sondern nur das feurige Aussehen derselben erwähnt, jedoch in der Erwähnung der מָתְנַיִם als selbstverständlich oder von c. 1 her bekant vorausgesezt. זֹהַר ist gleichbedeutend mit נֹגַהּ 1, 4. 27. Neu ist bei unserer Theophanie das Ausstrecken der Hand, die den Propheten beim Vorderhare seines Kopfes erfaßt, worauf Wind ihn zwischen Himmel und Erde d. h. durch die Luft nach Jerusalem führt, nicht im Leibe, sondern in Gesichten Gottes (vgl. 1, 1) d. h. in geistiger Verzückung, und ihn an den Eingang des inneren Nordthores des Tempels versezt. הַפְּנִימִית ist nicht ein zu שַׁעַר gehöriges Adjectiv, denn שַׁעַר ist nicht Föminin, sondern ist substantivisch gebraucht = הֶחָצֵר הַפְּנִימִית 43, 5 vgl. 40, 40: Thor des innern Vorhofes d. i. das an der Nordseite des inneren Vorhofs befindliche Thor, welches in den äußern Vorhof hinausführte. Ob Ez. an die innere oder äußere Seite dieses Thores d. i. in den inneren oder äußeren Vorhof versezt wurde, wird hier nicht näher bestimt; aber aus v. 5 ergibt sich, daß er in den innern Vorhof versezt ward, da er von seinem Standorte aus das am Eingange des Thors befindliche Bild gegen Norden sah. Die weitere Angabe: woselbst der Standort des Bildes der Eifersucht, greift dem Fol-

genden vor und deutet den Grund an, weshalb der Prophet gerade hieher versezt wurde. Der Ausdruck: Bild der Eifersucht wird erklärt durch den Beisatz הַמַּקְנֶה, welches die Eifersucht Jehova's (s. zu Ex. 20, 5) erregt. Hienach haben wir an kein Bild Jehova's zu denken, sondern an ein Bild eines heidnischen Götzen (vgl. Deut. 32, 21); vermutlich des Baal oder der Aschera, deren Bild schon Manasse im Tempel aufgestelt hatte 2 Kg. 21, 7; jedenfalls nicht das in Wachs oder Thon geformte Bild der Leiche des Adonis. Denn diese Meinung *Häv.*'s hängt mit der irrigen Vorstellung zusammen, daß alle in diesem Cap. erwähnten götzendienerischen Greuel sich auf die Feier eines Adonisfestes im Tempel bezögen. Daselbst (v. 4) im Tempelvorhofe sah Ez. wieder die Herrlichkeit des Gottes Israel, so wie er sie im Thale (3, 22) am Chaboras geschaut hatte, d. h. die Gotteserscheinung auf dem Throne mit den Cherubim und Rädern, während die Gottesgestalt, deren Hand ihn in seinem Hause erfaßt und in den Tempel entrückt hatte (v. 2), weder Thron noch Cherubim zeigte. Der Ausdruck: Gott Israels statt Jehova (3, 23) ist gewählt als Gegensatz zu dem fremden Gotte, dem heidnischen Götzen, dessen Bild im Tempel stand. Als der Gott Israels kann Jehova in seinem Tempel nicht das Bild und die Anbetung eines andern Gottes dulden. Die Aufstellung eines solchen im Tempel Jehova's war eine factische Verleugnung des Bundes, eine Verwerfung Jehova's als Bundesgott vonseiten Israels.

Hier im Tempel läßt nun Jehova den Propheten die mancherlei Arten des Götzendienstes schauen, welche Israel nicht etwa blos im Tempel, sondern im ganzen Lande öffentlich und heimlich betrieb. Die Zusammenfassung dieser verschiedenen Götzendienste in vier Gruppen oder Greuelscenen (v. 5—6; 7—12; 13—15 u. 16—18), welche der Proph. im und vom Tempelvorhofe aus erblickt, gehört zur visionären Einkleidung dieser Gottesoffenbarung. Es ist durchaus irrig, die Vision so zu deuten, als seien alle diese Götzendienste im Tempel selbst getrieben worden, wobei man der Beschreibung namentlich des zweiten Greuels v. 7—12 Gewalt antun muß, um diese Annahme durchzuführen. Noch haltloser ist die Ansicht *Häv.*'s, daß die vier dem Propheten gezeigten Bilder götzendienerischen Treibens nur verschiedene Scenen einer im Tempel ausgeführten Adonisfeier darstellen sollen. Die Wahl der Tempelvorhöfe für die Schilderung des Götzendienstes hängt damit zusammen, daß der Tempel die Stätte war, wo Israel den Herrn seinen Gott verehren und anbeten solte. Hienach konte der Abfall Israels vom Herrn gar nicht stärker und anschaulicher geschildert werden, als durch die folgende Vorführung von Bildern götzendienerischer Greuel, die im Tempel vor Gottes Augen getrieben wurden.

V. 5 u. 6. Das *erste* Greuelbild. V. 5. *Und er sprach zu mir: Menschensohn, erhebe doch deine Augen gegen Norden! Und ich erhob meine Augen gegen Norden, und siehe, nördlich vom Thore des Altares war dieses Bild der Eifersucht am Eingange.* V. 6. *Und er sprach zu mir: Menschensohn, siehst du was sie tun? große Greuel, die das Haus Israel hier tut, daß ich mich von meinem Heiligtume entferne; und du solst weiter noch größere Greuel sehen.* Da Ez. im inneren Vorhofe am Eingange

des Nordthores seinen Stand genommen und von da aus gegen Norden blickend das Bild der Eifersucht nördlich vom Altarthore sieht, so kann das Bild nur an der äußeren Seite des Thoreinganges gestanden haben, so daß der Prophet durch den offenen Thorweg schauend es erblickte. Das Altarthor ist mit dem v. 3 genanten nördlichen Thore des inneren Vorhofs identisch. Woher dasselbe aber den Namen Altarthor erhalten, läßt sich nicht mit Gewißheit angeben. Vermutlich von dêm Umstande, daß die Opferthiere, um an der Nordseite des Altares geschlachtet zu werden nach Lev. 1, 4. 5, 11 u. a., durch dieses Thor zum Altare hinzugeführt wurden. מָהֵם contrahirt aus מָה־הֵם, wie מַזֶּה aus מָה זֶה Ex. 4, 2. Die W.: was sie hier machen, nötigen nicht zu der Annahme, daß man gerade jezt dem Götzenbilde Verehrung erzeigt habe. Sie besagen nur, was hier überhaupt getrieben wurde. Die Aufstellung des Bildes schloß die Verehrung desselben in sich. Zu לְרָחֳקָה ist nicht das Haus Israel Subject, sondern Jehova. Sie tun große Greuel daß Jehova sich aus seinem Heiligtum entfernen, dasselbe verlassen muß (vgl. 11, 23), weil sie es zu einem Götzenhause machen.

V. 7—12. *Zweiter* Greuel: Thierdienst. V. 7. *Und er brachte mich zum Eingange des Vorhofs und ich sah, und siehe da war ein Loch in der Wand.* V. 8. *Und er sprach zu mir: Menschensohn, brich durch die Wand, und ich brach durch die Wand, und siehe da war eine Thür.* V. 9. *Und er sprach zu mir: komm und sieh die argen Greuel, die sie hier tun.* V. 10. *Und ich kam und sah, und siehe da waren allerlei Gebilde von Gewürm und Vieh, Scheuel, und allerlei Götzen des Hauses Israel, gezeichnet an der Wand rund umher.* V. 11. *Und siebenzig Männer von den Aeltesten des Hauses Israel, und Jaasanja der Sohn Saphans stehend unter ihnen, standen davor, jeder mit seinem Rauchfasse in seiner Hand, und der Duft einer Rauchwolke stieg empor.* V. 12. *Und er sprach zu mir: siehest du Menschensohn, was die Aeltesten des Hauses Israel tun in der Finsternis, ein jeder in seinen Bilderkammern? Denn sie sagen: Jehova sieht uns nicht; verlassen hat Jehova das Land.* — Der Eingang des Vorhofs, wohin Ez. nun versezt wurde, kann nicht der Haupteingang des äußeren Vorhofs gegen Osten sein (*Ew.*). Dies widerstreitet dem Zusammenhange, da wir den Propheten nicht nur v. 3 u. 5 beim nördlichen Eingange, sondern auch hernach wieder (v. 14) daselbst treffen. Wäre er inzwischen an das östliche Thor geführt worden, so würde dies sicherlich angegeben sein. Da dies nicht geschehen, so kann nur der Eingang des Vorhofs gemeint sein, welcher zwischen dem Eingangsthore des innern Vorhofs (v. 3) und dem nördlichen Eingangsthore zum Hause Jehova's (v. 14) d. i. dem nördlichen Thore des äußeren Vorhofs lag, nämlich der nördliche Eingang in den äußern Vorhof. Der Prophet ward also aus dem inneren Vorhofe durch das Nordthor desselben in den äußeren Vorhof vor das aus demselben ins Freie führende nördliche Thor geführt. Hier sah er ein Loch in der Wand oder Mauer, und als er auf göttliches Geheiß die Wand durchbrach, sah er eine Thür, und in dieselbe eintretend erblickte er allerlei Gebilde von Thieren an der Wand oder Mauer rings herum eingegraben, vor welchen siebenzig der Aeltesten Israels

standen und den Thierbildern mit angezündetem Weihrauch Verehrung erwiesen. Hiemit wurde nach v. 12 dem Propheten gezeigt, was die Aeltesten Israels im Dunkeln, jeder in seinen Bilderkammern, trieben. Aus dieser Erklärung Gottes über das dem Propheten gezeigte Bild erhellt klar, daß es sich nicht um einen Götzendienst handelt, den die Aeltesten in einer oder einigen Cellen des äußeren Tempelvorhofs trieben. Denn wenn auch der von *Klief.* gegen diese Ansicht erhobene Einwand, daß beim Salomon. Tempel die Existenz von Hallen mit Gemächern in dem äußeren Vorhofe sich nicht erweisen lasse, untriftig und unrichtig ist, weil das Vorhandensein solcher Hallen durch Jer. 35,4. 2 Kg. 23,11 u. 1 Chr. 28,12 außer Zweifel gesezt wird, so steht ihr doch der Umstand entschieden entgegen, daß die Cellen und Gemächer an den Thoren nicht so groß sein konten, um 71 Männer für die Anstellung eines feierlichen Götzendienstes zu fassen. Die Annahme aber, daß die 71 Männer in mehrere Gemächer verteilt gewesen, steht mit den klaren Textesworten in Widerspruch. Nicht nur sieht der Prophet die 70 Aeltesten mit Jaasanja beisammen stehen, sondern durch eine Thür konte er auch nicht in eine Menge von Gemächern hineinschauen und die ringsum an den Wänden derselben befindlichen Bilder überschauen. Die Vereinigung der 70 Aeltesten in einer verborgenen Celle am nördlichen Thor der äußeren Tempelmauer zur Verehrung der an den Wänden dieser Celle eingegrabenen Götzenbilder gehört vielmehr nur zur visionären Form der Veranschaulichung dessen, was die Aeltesten des Volks im ganzen Lande heimlich trieben. Um die Heimlichkeit dieses Götzendienstes recht stark anzudeuten, ist die Celle in der Mauer so verborgen, daß der Prophet erst das Loch in der Wand durch Durchbrechung der Mauer erweitern muß, um die Thür warzunehmen, die zur Celle führt und den Einblick in sie und das was in ihr sich befindet und getrieben wird, ermöglicht.[1] Wie schon diese Verborgenheit der Celle, so führt auch die Zahl der in ihr Versammelten auf symbolische Darstellung hin. Die 70 Aeltesten repräsentiren das ganze Volk, und diese Zahl ist aus Exod. 24,1 ff. u. Num. 11,16. 24 f. genommen, wo Mose auf Gottes Geheiß 70 von den Aeltesten wählt zur Vertretung der ganzen Gemeinde bei der Bundschließung wie später zur Aufrechthaltung seiner Autorität. Diese Repräsentation der Gemeinde war keine bleibende Institution, wie man schon daraus ersieht, daß in Num. 11 andere 70 Männer für den genanten Zweck gewählt wurden. Der aus 70 Mitgliedern bestehende Hoherath, das sogen. Synedrium, ist erst nach dem Exile in Grundlage jener Mosaischen Vorbilder errichtet worden. Unter den Siebenzig befand sich Jaasanja, der Sohn Saphans, also von dem 11,1 erwähnten Jaasanja verschieden, während Saphan vielleicht derselbe ist, der 2 Kg. 22,3 ff. Jer. 29,3. 36,10. 39,14 als angesehener Mann erwähnt ist. Der Grund, warum Jaasanja namentlich hervorgehoben wird, läßt sich nicht erkennen, liegt aber schwerlich in der

1) *Quia omnia quasi imagine picturaque monstrantur, unum in pariete foramen vidisse se dicit, juberique sibi, ut illud perfodiat et amplius faciat, quo videlicet aperto foramine latius possit intrare et videre, quae foris positus videre non poterat.* Hieron.

Bedeutsamkeit seines Namens: Jehova hört (*Häv.*). Warscheinlich nahm dieser Mann unter den Volksältesten eine hervorragende Stellung ein, so daß er hier als Vorstand dieser Volksrepräsentation namentlich genant wird. — An der Wand oder innern Mauer des Gemachs rings herum war gezeichnet oder abgebildet (מְחֻקָּה) allerlei Gebilde von רֶמֶשׂ וּבְהֵמָה Reptilien und vierfüßigen Thieren (s. Gen. 1, 24). שֶׁקֶץ ist Apposition nicht blos zu בְּהֵמָה sondern auch zu רֶמֶשׂ, und weil zu beiden gehörend nicht im *stat. constr.* mit בְּהֵמָה verbunden. Die Abbildung von Reptilien und Vierfüßlern wurde dadurch zum שֶׁקֶץ Scheusal, daß sie behufs religiöser Verehrung der Bilder gemacht war. Das folgende: „und alle Götzen des Hauses Israel“ ist dem כָּל־תַּבְנִית וגו׳ coordinirt. Außer den an den Wänden abgebildeten Thieren befanden sich in der Celle noch allerlei Götzen des Hauses Israel. Bei den Abbildungen von Reptilien und Quatrupeden liegt der Gedanke an den ägyptischen Thierdienst sehr nahe; doch darf man die Worte darauf nicht beschränken, weil auch in andern heidnischen Naturculten Thierbilder vorkommen und sowol das כל ת׳ „allerlei Gebilde“ als der Zusatz: allerlei Götzen des H. Is. auf alle möglichen Götzenculte, die in Israel verbreitet waren, hinweist. עָתָר bed. nach aram. Sprachgebrauch *suffimentum*, Duft. בַּחֹשֶׁךְ in der Finsternis d. h. im Verborgenen, heimlich, wie בַּסֵּתֶר 2 Sam. 12, 12, nicht: im heiligen Dunkel der Weihrauchswolke (*Häv.*). חַדְרֵי מַשְׂכִּית Bilderkammern nent Ez. die Gemächer in den Wohnhäusern des Volks, in welchen abgöttische Bilder aufgestelt waren und heimlich verehrt wurden. מַשְׂכִּית bezeichnet abgöttische Figuren, wie Lev. 26, 1. Num. 33, 52. Diesen Götzendienst rechtfertigen die Aeltesten mit dem Wahnglauben: Jehova sieht uns nicht d. h. nicht: er kümmert sich nicht um uns, sondern: er sieht unser Tun nicht, weil er nicht allwissend ist, vgl. Jes. 29, 15 und: er hat das Land verlassen, ihm seine Gnadengegenwart, seine Hilfe entzogen. Sie leugnen also die Allwissenheit und Allgegenwart Gottes, vgl. 9, 9.

V. 13—15. *Dritter* Greuel: Verehrung des Thammuz. V. 13. *Und er sprach zu mir: du solst weiter noch größere Greuel sehen, die sie tun.* V. 14. *Und er brachte mich an den Eingang des Thores des Hauses Jehova's, das gegen Norden ist, und siehe dort saßen die Weiber, den Thammuz beweinend.* V. 15. *Und er sprach zu mir: siehest du es, Menschensohn? Du solst weiter noch größere Greuel als diese sehen.* Von dem Eingange in den Vorhof wird der Prophet an den Thoreingang des Tempels geführt, um dort die Weiber sitzen zu sehen, welche den Thammuz beweinten. Der Artikel in הַנָּשִׁים steht generisch. Während die Männer des Volks, durch die 70 Aeltesten repräsentirt, den Götzendienst heimlich betreiben, sitzen die Weiber im Tempelthore und beklagen öffentlich den Thammuz. In dem Beweinen des Thammuz hat *Hieron.* mit *Melito* von Sardes und allen griech. Kchv. richtig Adonis-Cultus erkant. תַּמּוּז *Θαμμούζ* oder *Θαμμούς* — bemerkt *Hieron.* — *quem nos Adonidem interpretati sumus, et Hebraeus et Syrus sermo Thamuz vocat, unde, quia juxta gentilem fabulam in mense Junio amasius Veneris et pulcherrimus juvenis occisus et deinde revixisse narratur, eundem Junium mensem eodem appellant nomine et anniversariam ei celebrant solennita-*

tem, in qua plangitur a mulieribus quasi mortuus et postea reviviscens canitur atque laudatur. Diese Ansicht wird auch durch die Einwendungen von *Chwolson* (Ssabier II, 27. 202 ff. Ueberreste der altbabylon. Litteratur S. 101. u. Ueber *Tammuz* u. Menschenverehrung bei den alten Babyloniern. St. Petersb. 1860) nicht erschüttert. Denn der in den Nabatäischen Schriften erwähnte Mythus von *Thammuz* als einem Menschen, welcher von dem babylonischen Könige, den er zur Einführung der Verehrung der sieben Planeten und der zwölf Zeichen des Thierkreises aufgefordert hatte, getödtet worden und nach seinem Tode zu einem Gotte erhoben und durch ein Trauerfest verehrt worden sei, ist nichts weiter als eine euhemeristische Deutung des sehr alten, über ganz Vorderasien verbreiteten Naturcultus, in welchem die Wirkung der Sonne auf die Jahresvegetation gefeiert wurde; vgl. *Fel. Liebrecht*, Tammuz-Adonis, in d. deutsch-morgld. Ztschr. XVII S. 397 ff. u. *J. G. Müller*, Thammuz, in *Herz.*'s Realencykl. XV S. 667 ff. Die Etymologie des W. תַּמּוּז ist streitig. Warscheinlich ist dasselbe aus תַּמְזוּז von מָזַז = מָסַס contrahirt, so daß es das Absterben der Naturkraft bezeichnet und dem griech. *ἀφανισμὸς Ἀδώνιδος* entspricht, vgl. *Häv.* zu u. St.

V. 16—18. *Vierter* Greuel: Sonnenanbetung der Priester. V. 16. *Und er brachte mich in den innern Vorhof des Hauses Jehova's, und siehe, am Eingange in den Tempel Jehova's, zwischen der Halle und dem Altare, war's wie fünfundzwanzig Männer, ihre Rücken gegen den Tempel Jehova's und ihre Angesichter gegen Osten gekehrt; die beteten gegen Osten die Sonne an.* V. 17. *Und er sprach zu mir: siehest du's Menschensohn? Ist es dem Hause Juda zu wenig, die Greuel zu tun, die sie hier tun, daß sie auch das Land mit Gewalttat füllen und mich immer wieder zum Zorne reizen? denn siehe sie strecken die Weinranke gegen ihre Nase aus.* V. 18. *Aber auch ich will handeln in Grimm; mein Auge soll nicht erbarmend blicken und ich werde nicht schonen; und rufen sie in meine Ohren mit lauter Stimme, so will ich sie nicht hören.* — Nachdem Ez. im äußeren Vorhofe, der Stätte des Volks, die götzendienerischen Greuel gesehen, wird er in den innern oder Priester-Vorhof zurückgeführt, um dort noch größere Greuel zu schauen. Hier sieht er nämlich zwischen der Tempelhalle und dem Brandopferaltare, also an der heiligsten Stätte des innern Vorhofes, welche nur die Priester betreten durften (Jo. 2, 17), wie 25 Männer, ihren Rücken dem Tempel zugekehrt, die Sonne im Osten anbeten. כְּ vor עֶשְׂרִים ist nicht Präposition: *circa,* ungefähr, sondern Vergleichungspartikel: (eine Erscheinung) wie 25 Männer; analóg dem כְּ vor einem Accusativ, vgl. *Ew.* §. 282[e]. Denn die Zahl hier ist keine ungefähre; sondern 25 Männer sollen es sein, nämlich — wie schon *Lightf.* in s. *Chronol. V. T.* (*Opp. I, 124*) erkant hat — die 24 Vorsteher der Priesterordnungen (1 Chr. 24, 5 ff. 2 Chr. 36, 14. Esr. 10, 5) mit dem Hohepriester an der Spitze. Wie in den 70 Aeltesten das ganze Volk, so erscheint in den 25 Priesterfürsten die ganze Priesterschaft in schmählichen Götzendienst verfallen. Den Abfall vom Herrn zeigen sie darin, daß sie dem Tempel und damit dem im Tempel thronenden Jehova den Rücken zukehren und mit gen Osten gewendetem Gesichte die Sonne anbeten. Die

Anbetung der Sonne führt nicht auf Adoniscultus, wie *Häv.* meint, obgleich Adonis auch Sonnengott ist, sondern ganz allgemein auf Gestirncultus, vor welchem schon Mose Deut. 4, 19. 17, 3 das Volk gewarnt hat, und der unter Manasse bis in die Vorhöfe des Tempels gedrungen war, von wo ihn Josija abschaffte 2 Kg. 23, 5. 11. Die Form מִשְׁתַּחֲוִיתֶם kann nur Schreibfehler für מִשְׁתַּחֲוִים sein; denn der Annahme einer ungewöhnlichen, auf הִשְׁחִית anspielenden Formbildung — *vox miro modo formata ad miram illorum abominationem efficacius exprimendam* (*Lightf.*) — steht entgegen, daß die Form dann *2. pers. plur. perf.* sein müßte, dies aber wegen des unmittelbar vorhergehenden הֵמָּה unmöglich sein kann, vgl. *Ew.* §. 118[d]. — Zu diesen götzendienerischen Greueln hat Juda noch andere Frevel hinzugefügt, als ob jene Greuel nicht schon arg genug wären. Dies ist der Sinn der Frage v. 17. הֲנָקֵל וגו ist es zu gering dem Hause Juda u. s. w. נָקֵל mit מִן wie Jes. 49, 6. Um das Vollmaß der Verschuldung anzudeuten, wird noch kurz auf die sittliche Verderbtheit Juda's hingewiesen. חָמָס befaßt *injurias omnes hominibus illatas,* תּוֹעֵבוֹת *impietatem in Deum* d. h. den Götzendienst (*Ros.*). Durch Gewalttaten reizen sie Gott wiederholt zum Zorn (שׁוּב mit folgendem Infinitiv drückt die Wiederholung der Handlung aus). — Sehr dunkel ist der lezte Satz von v. 17: וְהִנָּם שֹׁלְחִים וגו. Die gewöhnliche Erklärung, für welche nach dem Vorgange *Walther's* in einer bes. Dissert. *J. D. Mich., Ges.* u. A. sich entschieden haben: sie halten das Reis an ihre Nase, nämlich das heilige Reis Barsom, welches die Parsen beim Gebete in der Hand hielten (vgl. *Hyde, de relig. vet. Pars. p. 350 ed. II* u. *Kleuker* Zend-Avesta III S. 204), paßt weder in den Context noch zu den Worten. Nach der Stellung des Satzes im Contexte erwartet man nicht mehr die Erwähnung eines neuen abgöttischen Ritus, sondern eine Aussage darüber, wie Juda durch Gewalttat sich Gottes Zorn zuzieht. Sodann paßt זְמוֹרָה nicht auf das Barsom. זמורה ist ein Absenker des Weinstocks, eine Weinranke, vgl. 15, 2. Jes. 17, 10. Num. 13, 23; das Barsom hingegen bestand in Büscheln von Aesten des Baumes *Gez* oder *Hom* oder von Granat- Tamarisken- oder Dattelzweigen (vgl. *Kleuk. l. c.* u. *Strabo XV, 733*) und wurde nicht an die Nase, sondern als magisches Mittel zur Abwehrung der Dämonen vor den Mund gehalten (vgl. *Hyde l. c.*). Endlich שָׁלַח אֶל bed. nicht: etwas halten, sondern: ausstrecken an, gegen, anlegen um zu schlagen, Gewalt zu üben. — Von den verschiedenen anderen Erklärungen verdienen nur zwei Beachtung, nämlich die sprichwörtliche Fassung: *palmitem irae admovere* in dem Sinne von *ligna ignibus addere*, wonach *Doederlein ad Grotii adnott.* so erklärt: *his rebus irae meae in se efflagranti quasi nutrimenta adferunt,* d. h. sie tragen Reisig auf das Feuer meines Zornes; ähnlich *Lightf. Hor. hebr. ad* Joh. 15, 6 — und die von *Hitzig*: sie setzen die Hippe an an ihre Nase; indem sie mich kränken wollen, kränken sie sich selbst, wobei זְמוֹרָה im Sinne von מְזַמֵּרָה Hippe, Rebmesser genommen und זָמוֹרָה vocalisirt werden müßte. Sprichwörtlich scheint die Redeweise zu sein, nur ist Ursprung und Bedeutung des Sprichwortes bis jezt nicht genügend aufgehellt. — V. 18. Darum will der Herr schonungslos strafen, vgl. 7, 4. 9. 5, 11. Dieses Strafgericht läßt er c. 9 u. 10 den Propheten schauen.

Cap. IX. **Die Engel, welche Jerusalem schlagen.** V. 1—3. Auf den Ruf Jehova's erscheinen seine Diener zur Vollstreckung des Strafgerichts. V. 1. *Und er rief vor meinen Ohren mit lauter Stimme also: Herbei ihr Wachen der Stadt! und jeder sein Vertilgungswerkzeug in seiner Hand.* V. 2. *Und siehe sechs Männer kamen den Weg vom obern Thore, welches gegen Norden gerichtet ist, jeder sein Werkzeug zum Zerschmettern in seiner Hand; und ein Mann in ihrer Mitte, gekleidet in Weißlein und ein Schreibzeug an seiner Hüfte; und sie kamen und stellten sich neben den ehernen Altar.* V. 3. *Und die Herrlichkeit des Gottes Israels erhob sich von dem Cherub, worüber sie war, hin zur Schwelle des Hauses und rief dem in Weißlein gekleideten Manne, an dessen Hüfte das Schreibzeug war.* — פְּקֻדּוֹת הָעִיר bed. nicht: die Strafen der Stadt. Diese Bed. paßt weder in den Context — denn nicht die Strafen werden herbeigebracht, sondern die Strafvollstrecker kommen herbei, noch ist sie sprachlich gesichert. פְּקֻדָּה bed. zwar öfter Heimsuchung, Ahndung z. B. Jes. 10, 3. Hos. 9, 7, komt aber in dieser Bed. nicht im Plural vor, sondern im Plur. nur in der Bed. Aufseherschaft, so nicht nur Jer. 52, 11 u. Ez. 44, 11 sondern auch im Singul. Jes. 60, 17 und schon Num. 3, 38 von dem Vorstande der Priester, außerdem häufig in der Chronik. Hienach sind פְּקֻדּוֹת diejenigen, welche Gott zur Aufsicht über die Stadt beordert hat, die Scharwache der Stadt (2 Kg. 11, 18), aber nicht irdische, sondern himmlische Wächter, welche als von Gott bestellte Obrigkeit die Strafe an den Gottlosen vollziehen sollen. קָרְבוּ ist *imper. pi.* wie Jes. 41, 21 und nicht (mit *Hitz.*) in קִרְבוּ (*Kal*) zu ändern. Das Piel steht in intransitiver Bed. *festinanter appropinquavit*, wie 36, 8. Die Gerufenen kommen den Weg vom obern Nordthore des Tempels her, um sich vor Jehova, dessen Herrlichkeit im innern Vorhofe erschienen war, zu stellen. Das obere Thor ist das aus dem äußeren in den inneren, höher gelegenen oder oberen Vorhof führende Thor, dasselbe wie 8, 3 u. 5. Inmitten der sechs mit Zerschmetterungswerkzeugen versehenen Männer befindet sich ein in weißen Byssus Gekleideter mit einem Schreibzeuge an seinen Hüften. Durch diese Kleidung und Ausrüstung, wie auch durch die Aufträge, die er im Folgenden erhält und ausrichtet, wird derselbe als Fürst oder Führer der anderen dargestelt. Daß diese sieben Männer Engel sind, wird von *Klief.* ohne Grund in Zweifel gezogen. In Menschengestalt erscheinende Engel werden ja häufig nach ihrem äußern *habitus* אֲנָשִׁים oder אִישׁ genant. Die Siebenzahl aber sezt weder das Dogma von den sieben Erzengeln voraus, noch ist sie den sieben parsischen Amschaspands nachgebildet. Aus בַּד d. i. aus gezwirntem Byssus gewebtes Weißzeug (s. zu Ex. 28, 42) war die Kleidung gefertigt, welche der Hohepriester bei Verrichtung des Sühnopfers am großen Versöhnungstage trug (Lev. 16, 4. 23). Hieraus hat man gefolgert, daß die in Weißlein gekleidete Gestalt der Engel Jehova's sei, welcher als der himmlische Hohepriester schützend und waltend für die Seinigen erscheine (*Hgstb. Häv.*). Dafür läßt sich zwar noch der Umstand geltend machen, daß auch der Mann, welchen Daniel über dem Wasser des Tigris schaute und dessen Erscheinung Dan. 10, 5. 6 ebenso wie die Erscheinung Jehova's Ez. 1, 4. 26. 27 und wie die Erscheinung des erhöh-

ten Christus Apok. 1,13—15 beschrieben wird, in בַּדִּים gekleidet erscheint (Dan. 10,5. 12,6 f.)[1]; dennoch können wir diese Ansicht nicht für begründet erachten. Der glänzend weiße Talar, welcher offenbar durch den nur hier u. bei Daniel ll. cc. vorkommenden Plural בַּדִּים bezeichnet ist, ist kein nur dem Engel Jehova's oder Christo eigentümliches Gewand. Auch die sieben Engel mit den Zornschalen erscheinen in glänzend weißleinenem Gewande (*ἐνδεδυμένοι λίνον καθαρὸν λαμπρόν* Apok. 15,6) und die glänzendweiße Farbe ist als die symbolische Abschattung göttlicher Heiligkeit und Herrlichkeit (s. zu Lev. 16,4 u. Apok. 19,8) überhaupt die Farbe der Bekleidung der himmlischen Geister wie der vollendeten Gerechten (Apok. 19,8). Im Uebrigen aber wird der Engel mit dem Schreibzeuge hier total anders beschrieben als die Erscheinung Jehova's Ezech. 1 u. Dan. 10 und Christi Apok. 1, ohne irgend ein auf ein Gott gleiches Wesen hindeutendes Merkmal. Und was ihn von den andern sechs Männern unterscheidet, führt nur darauf, daß er sich zu denselben verhielt etwa wie der Hohepriester zu den Leviten oder der Kanzler zu den übrigen Beamten. Diese Stellung ist angedeutet durch das Schreibzeug an seinen Hüften d. h. in dem Gürtel an den Hüften, in welchem die Schreiber im Oriente das Schreibzeug zu tragen pflegen (vgl. *Rosenm.* A. u. N. Morgld. IV S. 323). Damit ist er versehen für die Ausrichtung des v. 4 ihm aufgetragenen Geschäftes. So erklärt sich einfach diese Darstellung, ohne daß man babylonische Vorstellungen von dem Gotte Nebo, d. i. Mercur, als Schreiber des Himmels herbeizuziehen braucht. Die sieben Männer stellen sich neben den Brandopferaltar, weil dort die Herrlichkeit Gottes, dessen Befehle sie entgegennehmen sollen, für diesen Augenblick ihren Standort hatte (*Klief.*), nicht: weil die abtrünnige Priesterschaft daselbst stand (*Häv.*). Die Herrlichkeit Jehova's aber erhob sich von dem Cherub an die Schwelle des Hauses hin, d. h. nicht: sie zog aus dem Innersten des Heiligtumes an die äußere Schwelle des Tempelhauses (*Häv.*), denn sie stand ja nach 8,16 über dem Cherub zwischen Halle und Altar. Von dort zog sie sich zurück an die Schwelle der Tempelhalle, durch die man in das Heilige eintrat, um hier Befehle zu erteilen. Daß sie zu diesem Behufe ihren Stand über den Cheruben (der Sing. כְּרוּב steht collectiv) verließ, das geschah auch nicht, weil Gott, wenn er vom Throne herab zu den Sieben hätte reden wollen, sich hätte umdrehen müssen, da er nach 8,4 u. 16 vom Nordthore des äußern Vorhofs her in den innern gezogen war und seine Diener ihm nachfolgten (*Hitz.*); denn da die Cherube sich nach allen vier Seiten bewegten, so konnte Gott auch vom Throne herab ohne Schwierigkeit sich nach jeder Seite wenden. Vielmehr verließ Gott seinen Thron, um von der Schwelle

1) לְבוּשׁ בַּדִּים haben die LXX an unserer Stelle *ἐνδεδυκὼς ποδήρη* übersezt. Dem entsprechend ist Christus Apok. 1, 13 mit einem *ποδήρης* bekleidet, nicht nach Dan. 10,5, wie *Hgstb.* meint. In Dan. 10,5 haben LXX: *ἐνδεδυμένος βύσσινα* u. 12,6 f. *περιβεβλημένος τὰ βύσσινα*, während *Theodotion* in Dan. *ἐνδεδυμένος βαδδίν* oder *τὰ βαδδίν* hat. Sonst geben LXX בַּד durch *λίνον*, so Lev. 16,4. 23. 6,3. Ex. 28,42 u. a., wonach *λίνον λαμπρόν* Apok. 15,6 dem aus שֵׁשׁ *βύσσος* gefertigten בַּד entspricht und sachlich gleich dem *βύσσινον λαμπρόν* Apok. 19,8 ist.

des Tempels aus den Befehl zum Gericht über Israel zu erteilen, und sich als Richter zu bezeugen, der seinen in Israel eingenommenen Thron verlassen werde. Diesen Befehl erteilt er von der Tempelhalle aus, weil der Tempel der Ort war, von wo aus Gott seinem Volke in Gnade und Gericht sich bezeugt.

V. 4—7. Der göttliche Befehl. V. 4. *Und Jehova sprach zu ihm: Gehe mitten durch die Stadt, mitten durch Jerusalem und zeichne ein Kreuz an die Stirnen der Leute, welche seufzen und stöhnen über alle Greuel, die in ihrer Mitte geschehen.* V. 5. *Und zu jenen sprach er vor meinen Ohren: Gehet durch die Stadt hinter diesem her und schlagt. Nicht blicke euer Auge mitleidig und schonet nicht.* V. 6. *Greise, Jünglinge und Jungfrauen, und Kinder und Weiber tödtet zur Vertilgung; aber keinen, der das Kreuz an sich hat, solt ihr anrühren und an meinem Heiligtume fanget an. Und sie fingen an bei den alten Männern, welche vor dem Hause waren.* V. 7. *Und er sprach zu ihnen: Verunreiniget das Haus und füllet die Vorhöfe mit Erschlagenen; gehet hinaus. Und sie gingen hinaus und schlugen in der Stadt.* — Gott befiehlt dem mit dem Schreibzeuge Versehenen: alle diejenigen in Jerusalem, welche über die Greuel des Volks leidtragen, mit einem Kreuze an der Stirn zu bezeichnen, damit sie bei dem Gerichte verschonet werden. תָּו der lezte Buchstabe des hebr. Alphabets hatte in der älteren Schrift die Form eines Kreuzes. הִתְוִית תָו ein ת zeichnen ist s. v. a. ein kreuzförmiges Zeichen machen. Obwol dieses Zeichen zunächst keinen andern Zweck hatte, als die so bezeichneten für die Diener des göttlichen Gerichts kentlich zu machen, daß diese ihnen kein Leid antäten (v. 6), weshalb das תָּו auf die Stirn, den sichtbarsten Teil des Körpers gezeichnet werden solte: so haben doch nach einer Notiz bei *Origenes* schon die alten Christen die Wahl dieses Zeichens bedeutsam gefunden und darin eine Weissagung auf das Zeichen des Kreuzes, als das Erkennungszeichen der Christen, erblickt. Eine eigentliche Weissagung auf das Kreuz Christi liegt freilich hierin nicht, da die Form des ת überhaupt als Zeichen diente und als solches nach Hi. 31, 35 die Stelle einer Unterschrift vertreten konte. Dennoch bleibt nach der richtigen Bemerkung *Schmieders* dieses Zusammentreffen für den sinnigen Beobachter der Wege Gottes, dessen Rath Alles zuvor bedacht hat, merkwürdig, zumal wenn wir ins Auge fassen, daß in der Nachbildung unserer Stelle Apok. 7, 3 den Knechten Gottes, die dem Gerichte entnommen werden sollen, das Siegel des lebendigen Gottes auf ihre Stirnen gedrückt wird, und daß dieselben nach Apok. 14, 1 den Namen Gottes an ihrer Stirn geschrieben hatten. Hieraus erhellt unzweifelhaft so viel, daß das Zeichen kein willkürlich gewähltes war, sondern mit der Sache, die es bezeichnete, innerlich zusammenhing; gleichwie auch bei dem unserer Vision zu Grunde liegenden Vorgange Exod. 12, 13. 22 ff., der Kennzeichnung der Häuser der Israeliten in Aegypten, damit der Würgengel an denselben vorübergehe, durch Bestreichung der Thürpfosten mit dem Blute des geschlachteten Passahlammes, die Wahl des Zeichens bedeutsam und der bezeichneten Sache entsprechend war. Die Ausführung dieses göttlichen Befehles ist als selbstverständlich übergangen und erst v. 11 indirect

nachgeholt. In v. 5 f. folgt zunächst der Auftrag an die andern sechs Männer. Diese sollen hinter dem in Weißlein Gekleideten her durch die Stadt gehen und alle Bewohner jeglichen Alters und Geschlechts ohne Erbarmen erschlagen, nur die mit dem Kreuze Bezeichneten nicht antasten. Das עַל vor תָּחוֹס für אַל ist entweder Schreibfehler, oder da die constante Fortpflanzung eines so auffälligen Schreibfehlers sehr unwarscheinlich ist, mit *Häv.* aus einer Lautverschiebung, aus dem im Aramäischen häufigen Uebergange des א in ע zu erklären. Das *Chet.* עֵינֵיכֶם ist die grammatisch ungewöhnliche Form, welcher als *Keri* der correctere Singular substituirt ist. Zu תַּהַרְגוּ ist לְמַשְׁחִית zugesezt, zur Verstärkung des Sinnes, um die Möglichkeit der Lebensrettung auszuschließen. Den Anfang sollen sie vom Heiligtum machen, weil dasselbe durch Götzendienst entweiht aufgehört hat, Haus des Herrn zu sein. An diesen Befehl ist sogleich die Ausführung angereiht: sie fingen bei den alten Männern, welche vor dem Hause waren, an d. h. dieselben zu erschlagen. הָאֲנָשִׁים הַזְּקֵנִים sind weder die 25 Priester (8, 16) noch die 70 Aeltesten (8, 11). Die lezteren befanden sich nicht לִפְנֵי הַבַּיִת, sondern in einem Gemache am äußern Tempelthore, während לִפְנֵי הַבַּיִת angesichts des Tempelhauses auf den innern Vorhof hinweist. Diese Oertlichkeit legt es nahe, an Priester zu denken, daher schon die LXX מִמִּקְדָּשִׁי durch *ἀπὸ τῶν ἁγίων μου* gedeutet haben. Aber für Priester paßt die Bezeichnung אֲנָשִׁים זְקֵנִים nicht. Wir haben daher wol überhaupt an alte, betagte Männer zu denken, die in den Vorhof gekommen waren, vielleicht um zu opfern, aber dabei doch des Gerichtes schuldig waren. In v. 7 wird der in v. 6ᵇ unterbrochene göttliche Befehl weiter mitgeteilt. Verunreinigen sollen sie das Haus d. i. den Tempel, nämlich dadurch, daß sie die Vorhöfe mit Erschlagenen füllen. So sind die beiden Sätze: verunreiniget . . . und füllet . . dem Sinne nach zu verbinden. Dies fordert die Sache. Denn die „vor dem Hause" Erschlagenen können nur in den Vorhöfen erschlagen worden sein, weil zwischen dem Tempelhause und den Vorhöfen kein besonderer Raum existirte, in welchem Menschen sich befinden und erschlagen werden konten. Von der Nähe des Tempels aber läßt sich לִפְנֵי הַבַּיִת mit *Klief.* aus dem einfachen Grunde nicht verstehen, weil dadurch der sachliche Fortschritt völlig zerstört würde. Die vor dem Brandopferaltare stehenden Engel konten ihr Werk nicht damit beginnen, daß sie aus dem Vorhofe hinausgingen, um die in der Nähe des Tempels treffenden Sünder zu erschlagen, und darauf in den Vorhof zurückkehren um da dasselbe zu tun, und dann wieder hinaus in die Stadt sich begeben, um dort ihr Werk zu vollenden, sondern konten nur damit anfangen, daß sie die in den Vorhöfen treffenden Sünder erschlugen, und nachdem sie durch deren Leichen den Tempel verunreinigt hatten, hinaus in die Stadt gingen, um dort alle Gottlosen zu tödten, wie 7ᵇ erzählt wird.

V. 8—11. Die Fürbitte des Propheten und die Antwort des Herrn. V. 8. *Und es geschah, da sie schlugen und ich übrig blieb, da fiel ich auf mein Angesicht und schrie und sprach: Ach, Herr Jehova, wilst du den ganzen Rest Israels vertilgen, indem du deinen Grimm ausschüttest über Jerusalem?* V. 9. *Und er sprach zu mir: die Missetat des Hauses Israel*

und Juda ist groß über die Maßen, und voll ist das Land von Blutschuld und die Stadt voll Abweichung; denn sie sprechen: Jehova hat das Land verlassen und Jehova siehet nicht. V. 10. *So soll auch mein Auge nicht erbarmend blicken und ich will nicht schonen; ihren Weg will ich auf ihr Haupt geben.* V. 11. *Und siehe der in Weißlein gekleidete Mann, der das Schreibzeug an seiner Hüfte hatte, brachte Antwort und sprach: ich habe getan, sowie du mir befohlen hast.* Das *Chet.* נאשאר ist eine Unform, aus Particip und Imperfect verschmolzen, und offenbar Schreibfehler, aber nicht in אֶשָּׁאֵר *1 pers. imperf. niph.* zu verbessern, sondern als Particip נִשְׁאָר zu lesen und mit כְּהַכּוֹתָם zu verbinden, als Fortsetzung des Umstandssatzes. Denn nicht das sollen die Worte sagen, daß Ezech. allein übrig blieb, sondern daß er, als die Engel schlugen und er übrig blieb d. h. verschont, nicht mit erschlagen wurde, auf sein Angesicht fiel, um den Herrn um Erbarmen anzuflehen. Sowol diese Worte als auch des Propheten Fürbitte scheinen vorauszusetzen, daß unter den Bewohnern Jerusalems niemand gefunden worden sei, der mit dem Zeichen des Kreuzes versehen war und verschont werden konte. Indeß dieser Schein ist doch nicht für begründet zu halten. Denn erstlich ist nicht gesagt, daß die Engel *Alle* schlugen, sodann die Fürbitte des Propheten sezt auch nur voraus, daß bei der Masse der Erschlagenen die Zahl der mit dem Kreuzeszeichen Versehenen und Verschonten so klein war, daß sie sich dem Auge des Propheten entzog, und er fürchtete, es möchten alle bis auf den lezten erschlagen und der ganze Ueberrest des Bundesvolkes vertilgt werden. שְׁאֵרִית Israels und Juda's ist das Bundesvolk in seinem derzeitigen Bestand, wo es durch die voraufgegangenen Gottesgerichte so vermindert worden war, daß von dem ganzen einst so zahlreichen Volke nur noch ein kleiner Teil im Lande übrig war. Obgleich nun Gott schon früher die Erhaltung eines Nachbliebes zugesagt hatte (5, 3. 4), so erneuert er hier doch dem Propheten diese Zusage nicht, sondern hebt zunächst nur die Größe der Missetat Israels hervor, welche keine Verschonung zulasse, sondern erbarmungslose Bestrafung erheische, um ihm zu zeigen, daß nach dem strengen Rechte das ganze Volk den Untergang verdient habe. מֻטֶּה v. 9 ist nicht gleichbedeutend mit מוּטָה Unterdrückung Jes. 58, 9. sondern Rechtsbeugung, obwol מִשְׁפָּט nicht dabei steht, da dieses auch bei הִטָּה in dieser Bedeutung Ex. 23, 2 fehlt. Zu v. 9ᵇ vgl. 8, 12. Zu הַרְכָּם בר׳ נָתַתִּי v. 10 u. 11, 21. 22, 31 vgl. 1 Kg. 8, 32. — Während der Unterredung des Propheten mit Gott haben die sieben Engel ihr Werk ausgeführt; und v. 11 kehrt ihr Führer zu Jehova zurück mit der Meldung, daß seine Befehle vollzogen seien. Dies tut er nicht nur in seinem, sondern in Aller Namen. Damit ist dem Propheten der erste Act des Gerichts im Bilde gezeigt. Der zweite Act folgt in

Cap. X. **Die Verbrennung Jerusalems und der Abzug der Herrlichkeit Jehova's aus dem Heiligtum.** Dieses Cap. zerfält in zwei Abschnitte. In v. 1—8 wird dem Propheten gezeigt, wie Jerusalem mit Feuer verbrant werden soll, in v. 9—22, wie Jehova seinen Tempel verlassen wird.

V. 1—8. Der Engel streut Feuerkohlen über Jerusalem. V. 1. *Und ich sah, und siehe auf der Himmelswölbung, welche über den Cherubim*

war, war's wie Sapphirstein, anzusehen wie das Bild eines Thrones, er erschien über denselben. V. 2. *Und er sprach zu dem in Weißlein gekleideten Manne, und sprach: Komm zwischen den Wirbel unterhalb der Cherube und fülle deine hohlen Hände mit Feuerkohlen von zwischen den Cheruben heraus und streue sie über die Stadt; und er kam vor meinen Augen.* V. 3. *Die Cherubim aber standen zur Rechten des Hauses als der Mann kam, und die Wolke erfüllete den innern Vorhof.* V. 4. *Und erhoben hatte sich die Herrlichkeit Jehova's von den Cherubim hin zur Schwelle des Hauses, und das Haus war erfüllet von der Wolke und der Vorhof voll vom Glanze der Herrlichkeit Jehova's.* V. 5. *Und der Schall der Flügel der Cherubim ward gehört bis zum äußern Vorhofe, wie die Stimme des allmächtigen Gottes wenn er redet.* V. 6. *Und es geschah, als er dem in Weißlein gekleideten Manne befahl und sprach: nimm Feuer zwischen den Rädern, zwischen den Cherubim hervor, und derselbe kam und zur Seite des Rades trat,* V. 7 *da streckte der Cherub seine Hand zwischen den Cherubim hervor zu dem Feuer hin, welches zwischen den Cherubim war, und hob ab und gab's in die hohlen Hände des in Weißlein Gekleideten; der nahm es und ging hinaus.* V. 8. *Und es erschien an den Cherubim das Bild einer Menschenhand unter ihren Flügeln.* Mit v. 1 wird die Beschreibung des zweiten Actes des Gerichts eingeleitet. Nach 9, 3 war Jehova von seinem Throne über den Cherubim herab auf die Schwelle des Tempels getreten, um von da aus das Gericht über die Bewohner Jerusalems zu verfügen, und nach 10, 4 steigt er nochmals dahin ab; folglich hatte er in der Zwischenzeit seinen Sitz über den Cherubim wieder eingenommen. Dies besagt v. 1, zwar nicht mit eigentlichen Worten, aber doch indirect oder implicite. Ezechiel sieht die Theophanie und erblickt auf der über den Cherubim befindlichen Himmelswölbung, wie Sapphirstein anzusehen, das Bild des Thrones, auf welchem Jehova erschien. Um in der Erscheinung Jehova's die leibliche oder menschliche Gestalt nicht zu sehr hervortreten zu lassen, spricht Ez. auch hier nicht von der Gestalt Jehova's, sondern nur von seinem Throne, den er so wie 1, 26 beschreibt. אֶל steht nach späterem Sprachgebrauch für עַל; denn אֶל mit *Klief.* in seiner eigentlichen Bed. zu nehmen: Ez. sah es sich zu der Himmelswölbung hin bewegen, geht deshalb nicht an, weil nicht יהוה oder כְּבוֹד יהוה Object zu וָאֶרְאֶה וְהִנֵּה ist, sondern die in Sapphirgestein glänzende Gestalt des Thrones, dieser Thron aber sich von dem Himmelsgewölbe über den Cherubim nicht getrent hatte, sondern nur Jehova oder die Herrlichkeit Jehova's nach 9, 3 sich von den Cherubim erhoben und zur Tempelschwelle hin bewegt hatte. Das כְּ vor מַרְאֵה ist nicht mit *Hitz.* nach den LXX zu streichen, weil es 1, 26 fehlt, sondern ganz sachgemäß. Denn die Worte besagen nicht: Ez. sah wie Sapphirstein das Bild eines Thrones, sondern: er sah etwas wie Sapphirstein, wie das Ansehen eines Throngebildes. Ez. sieht nicht Jehova oder die Herrlichkeit Jehova's sich zur Himmelswölbung hinbewegen und auf den Thron zurückkehren, sondern er sieht nur wieder auf der Himmelswölbung das Bild eines Thrones und auf demselben den Herrn erscheinend. Dies leztere ist in נִרְאָה עֲלֵיהֶם angedeutet. Diese Worte sind nicht mit כְּמַרְאֵה וגו zu einem Satze zu ver-

binden, sondern von den Punktatoren richtig durch den Atnach unter כִּסֵּא davon getrent und als eine selbständige Aussage gefaßt worden. Das Subject zu נִרְאָה könte zwar דְּמוּת כִּסֵּא sein: das Thronbild erschien über den Cherubim, allein dann würden die Worte eine reine Tautologie bilden, da das Sichtbarwerden des Thrones schon im vorhergehenden Satze erwähnt ist. Das Subject ist also יהוה wie bei וַיֹּאמֶר v. 2, wo kein Zweifel darüber besteht. Seinen Thron aber hat Jehova wieder eingenommen, nicht, um sich zu entfernen, weil die Vorhöfe des Tempels durch Leichen verunreinigt worden waren (*Hitz.*), sondern weil der Zweck, zu dem er ihn verlassen hatte, erreicht war. Er befiehlt nun dem in Weißlein Gekleideten, zwischen die Räder unter den Cherubim hineinzugehen und von dort seine Hände mit Feuerkohlen zu füllen und diese über die Stadt (Jerusalem) zu streuen; was derselbe auch tat, so daß Ez. es sah. Hienach scheint Jehova diesen Befehl von seinem Throne herab gegeben zu haben; allein vergleichen wir das Folgende, so erhellt aus v. 4, daß die Herrlichkeit Jehova's sich wieder vom Throne erhoben und zur Tempelschwelle hin begeben hatte, und erst nachdem der Mann in Weißlein die Kohlen über die Stadt gestreut hatte, die Tempelschwelle verließ und sich wieder auf den Thron über den Cherubim erhob, um den Tempel zu verlassen (v. 18 ff.). Hienach können wir die Vv. 2—7 nur so verstehen, daß Jehova den Befehl v. 2 nicht von seinem Throne herab, sondern von der Tempelschwelle her gegeben hat, daß er also zu diesem Behufe wieder auf die Tempelschwelle getreten war, und zwar aus dem nämlichen Grunde wie 9, 3. Die Möglichkeit diese Vv. so zu fassen, liegt darin, daß v. 2 summarisch den vollständigen Inhalt dieses Abschnittes gibt, und v. 3—7 nur nähere Erläuterungen dazu liefern oder Umstandssätze enthalten, welche die Sache veranschaulichen. Dies erhellt bei v. 3 schon aus der Form des Satzes, und in Bezug auf v. 4 u. 5 daraus, daß in v. 6 u. 7 der göttliche Befehl (v. 2) wieder aufgenommen und erst hier die in וַיָּבֹא לְעֵינַי (v. 2) schon angedeutete Ausführung genauer beschrieben und durch וַיִּקַּח וַיֵּצֵא (v. 7 Ende) weiter entwickelt wird. הַגַּלְגַּל bed. v. 2 den Wirbel d. i. das Räderwerk oder die vier אוֹפַנִּים unter den Cherubim nach ihrer Bewegung. Zwischen diese hinein soll der Engel gehen und von dort aus dem Feuer Kohlen holen und dieselben über die Stadt streuen. „Denn Gottes Feuer, sein Zornfeuer wird das Feuer der Verbrennung der Stadt entzünden“ (*Klief.*). Zur Veranschaulichung dieser Scene bemerkt Ez. v. 3, daß in diesem Momente die Cherubim zur Rechten des Hauses standen d. i. süd- oder vielmehr südostwärts vom Tempelhause, im Süden des Brandopferaltares. Denn die rechte Seite ist nach hebr. Sprachgebrauch die Südseite, und der Prophet befand sich im innern Vorhofe, wohin ihn nach 8, 16 die göttliche Herrlichkeit gebracht hatte; und vor den Altar waren nach 9, 2 die sieben Engel getreten, um die Befehle des Herrn entgegen zu nehmen. Demnach haben wir auch die Cherubimerscheinung in der Nähe des Altares zu denken, von wo aus sie, als der Herr wiederum auf die Schwelle des Tempels trat, südwärts Stellung nahm. Der Grund zu dieser Angabe läßt sich nicht mit *Calv.* in der Absicht suchen, zeigen zu wollen: *patefactam fuisse viam angelo ut recta*

ad Deum accederet, et Cherubim fuisse illic quasi dispositos ut operas suas conferrent. Vielmehr wird die Stellung der Cherubimerscheinung angegeben mit Rücksicht auf die v. 9—22 folgende Beschreibung des Scheidens der Herrlichkeit des Herrn aus dem Tempel. Um auf die Bedeutung dieses Actes für Israel hinzuweieen, wird v. 3[b]—5 die Glorie geschildert, welche von dieser Manifestation der göttlichen Doxa ausging. Die Wolke als die irdische Hülle der göttlichen Doxa erfüllte den innern Vorhof und, als die Herrlichkeit des Herrn auf die Schwelle trat, auch den Tempel, während der Vorhof von dem Glanze der göttlichen Herrlichkeit voll wurde. Nämlich der Lichtglanz des göttlichen Wesens durchleuchtete die Wolke, so daß Vorhof und Tempel von dem Scheine der Lichtwolke erleuchtet wurden. Der Lichtglanz ist Sinnbild des göttlichen Gnadenlichts. Die Flügel der Cherubim aber rauschten bei und ob der Bewegung Gottes (1, 24) hörbar bis in den äußern Vorhof.

Nach dieser Schilderung der herrlichen Manifestation der göttlichen Doxa wird v. 6 u. 7 das Holen der Feuerkohlen aus dem Raume zwischen den Rädern unter den Cherubim näher dahin bestimt, daß eine Hand des Cherubs die Kohlen aus dem Feuer holte und sie dem in Weißlein Gekleideten in die Hände reichte, und hiezu v. 8 noch nachträglich bemerkt, daß bei den Cherubim unter ihren Flügeln das Bild einer Hand zu sehen war. In dem וַיֵּצֵא liegt angedeutet, daß der in Weißlein Gekleidete, wie ihm befohlen war, die Kohlen über die Stadt gestreut hat, um sie anzuzünden und zu verbrennen.

V. 9—22. Die Herrlichkeit des Herrn verläßt den Tempel. V. 9. *Und ich sah und siehe vier Räder neben den Cherubim, je ein Rad neben je einem Cherub, und das Ansehen der Räder war wie der Blick eines Chrysolithsteins.* V. 10. *Und ihrem Ansehen nach hatten alle Vier eine Gestalt, als wenn ein Rad inmitten des andern wäre.* V. 11. *Wenn sie gingen, gingen sie nach ihren vier Seiten; nicht wendeten sie sich beim Gehen; denn nach dem Orte wohin das Haupt gerichtet war, gingen sie demselben nach; sie wendeten sich nicht bei ihrem Gehen.* V. 12. *Und ihr ganzer Leib und ihr Rücken, und ihre Hände und ihre Flügel, und die Räder waren voll Augen ringsum; bei allen vieren ihre Räder.* V. 13. *Den Rädern, ihnen ward zugerufen: Wirbel! vor meinen Ohren.* V. 14. *Und vier Gesichter hatte jedes; das Gesicht des ersten war das Gesicht des Cherubs, das Gesicht des zweiten ein Menschengesicht, und das dritte ein Löwengesicht und das vierte ein Adlergesicht.* V. 15. *Und es erhoben sich die Cherubim. Das war das Wesen, das ich am Flusse Chebar gesehen hatte.* V. 16. *Und wenn die Cherubim gingen, gingen die Räder neben ihnen, und wenn die Cherubim ihre Flügel hoben, um sich von der Erde zu erheben, so wandten auch die Räder sich nicht von ihrer Seite.* V. 17. *Wenn jene standen, so standen sie, und wenn jene sich emporhoben, so hoben sie sich empor mit ihnen, denn der Geist des Wesens war in ihnen.* V. 18. *Und die Herrlichkeit Jehova's ging hinaus von der Unterschwelle des Hauses und trat über die Cherubim.* V. 19. *Und die Cherubim hoben ihre Flügel und erhoben sich von der Erde vor meinen Augen bei ihrem Hinausgehen, und die Räder neben ihnen; und sie blieben*

stehen am Eingang des östlichen Thores des Hauses Jehova's, und die Herrlichkeit des Gottes Israels war oben über ihnen. V. 20. *Dies war das Wesen, das ich gesehen unter dem Gotte Israels am Flusse Chebar, und ich erkante daß es Cherubim waren.* V. 21. *Je vier Gesichter hatte jeder und vier Flügel jeder, und etwas wie Menschenhände unter ihren Flügeln.* V. 22. *Und die Gestalt ihrer Gesichter anlangend, so waren es die Gesichter, welche ich am Flusse Chebar gesehen, ihr Ansehen und sie selbst. Jeder seinem Gesichte nach gingen sie.* — Mit וָאֶרְאֶה וְהִנֵּה wird ein neues Moment der Vision eingeleitet. Die Beschreibung der Cherubimgestalt in diesen Vv. stimt zum größten Teile wörtlich mit der Beschreibung der Theophanie c. 1 überein, unterscheidet sich aber von derselben nicht nur durch die verschiedene Anordnung der einzelnen Momente und durch einzelne, jene Beschreibung vervollständigende Züge, sondern hauptsächlich durch die Einschaltung einer Reihe von erzählenden Sätzen, welche zeigen, daß wir hier keine bloße Wiederholung von c. 1 haben, sondern daß Ez. hier die Fortbewegung der Erscheinung der Herrlichkeit Jehova's von dem inneren Vorhofe oder der Tempelhalle weg an den äußeren Eingang des Ostthores des äußern Vorhofs, mit andern Worten gesagt, den Aufbruch der Gnadengegenwart des Herrn aus dem Tempel beschreibt, und um die Wichtigkeit und Bedeutung dieses Ereignisses klar zu machen, die Hauptmomente der Theophanie nochmals vergegenwärtigt. Die erzählenden Sätze finden sich in v. 13. 15. 18 und 19; in v. 13: der Zuruf an die Räder neben den Cherubim, sich in Bewegung zu setzen; in v. 15: die Angabe, daß die Cherubim sich erhoben, in v. 18 u. 19 die Aussagen über die Entfernung der Herrlichkeit des Herrn aus dem inneren Raume des Tempels. Hiezu komt die wiederholte Bemerkung, daß die Erscheinung dieselbe war, welche der Prophet am Flusse Chebar gesehen hatte (v. 15. 20 u. 22). Um teils die Selbigkeit dieser Gottesmanifestationen, teils ihre Bedeutung für Israel recht anschaulich zu machen, wiederholt Ez. die Hauptzüge der früheren Beschreibung, aber so, daß er dieselben den in den erzählenden Sätzen ausgesprochenen Gedanken unterordnet, sie denselben teils vorbereitend vorangehen, teils erläuternd nachfolgen läßt. So dient die Beschreibung der Räder und der Weise ihrer Bewegung v. 9—12 dazu, den Zuruf an die Räder: sich zu bewegen, vorzubereiten und zu erläutern. Die Beschreibung der Räder v. 9—11 harmonirt mit 1, 16 u. 17, nur daß hier einige Punkte genauer angegeben sind, z. B. die Bewegung der Räder so bestimt wird, daß wohin das Vorderste sich wandte, dahin die andern folgten. הָרֹאשׁ das Haupt ist nicht das Hauptrad oder das Rad, welches jedesmal zuerst sich zu bewegen anhebt, sondern das vorderste, welches den Anfang der Bewegung machte und die Bewegung der übrigen nach sich zog und ihre Richtung bestimte. Zu v. 12^b die Bedeckung der Räder mit Augen, vgl. 1, 18, während v. 12^a den wichtigen Zusatz hat, daß auch der ganze Leib und Rücken, die Hände und die Flügel der Cherubim voll Augen waren. Dieser Zusatz ist um so weniger zu beanstanden oder mit *Hitz.* durch willkürliches Streichen zu beseitigen, als die Aussage selbst ganz sachgemäß erscheint, die Bedeutung welche die Augen für die Räder

hatten, auch für die Cherubim nicht nur paßt, sondern bei denselben auch notwendig anzunehmen ist. Die Beziehung der Suffixe an בְּשָׂרָם, גַּבֵּהֶם u. s. w. auf die Cherubim ergibt sich leicht, wenn man beachtet, daß die Räder, von welchen unmittelbar die Rede war, zur Seite der Cherubim sich befanden (v. 9) und die Cherubim der Hauptgegenstand der ganzen Erscheinung waren. — V. 13 geht nicht auf v. 2 zurück und schließt nicht die Schilderung des Räderwerks ab (*Hitz.*). Diese Annahme, wodurch man sich das Verständnis dieser ganzen Beschreibung verdeckt hat, stüzt sich auf die unhaltbare Uebersetzung: „und die Räder nante man vor meinen Ohren Wirbel“ (*J. D. Mich. Ros.* u. A.). Dagegen hat schon *Häv.* richtig eingewandt, daß bei dieser Uebersetzung das בְּאָזְנַי einen sinnlosen Zusatz bilde, und daß gerade dieser Zusatz zeige, daß קָרָא hier nicht nennen, sondern rufen bedeute. Den Rädern wird zugerufen הַגַּלְגַּל Wirbel, d. h. sie sollen ihren Namen גלגל bewähren, sollen rollen oder wirbeln, sich rollend bewegen. So richtig schon *Theodrt.*: *ἀνακυκλεῖσθαι καὶ ἀνακινεῖσθαι προςετάχθησαν.* Ebenso *Vat. Grot.* u. A. Hienach wird mit diesen Worten das Zeichen zum Aufbruch gegeben, und dem entsprechend in v. 15 die Erhebung der Cherubim berichtet. Diese Erhebung wird v. 14 vorbereitet durch die Erwähnung der vier Gesichter jedes Cherubs, und v. 16 u. 17 durch die Angabe, daß die Räder den Bewegungen der Cherube entsprechend sich bewegten, weiter ausgeführt. לְאֶחָד ohne Artikel (v. 14) steht distributiv: ein jeder, wie 1, 6 u. 10. Die folgende Bestimmung nur eines Gesichtes von jedem der vier Cherube steht mit 1, 10, wonach jeder Cherub die vier genanten Gesichter hat, nicht in Widerspruch. Ez. hatte hier gar nicht die Absicht, nochmals alle Gesichter jedes Cherubs zu nennen, sondern hielt es für hinreichend, von jedem Cherub nur das eine, ihm zugekehrte Gesicht zu erwähnen. Auffallend bleibt hiebei nur die Angabe: das Gesicht des einen d. h. des ersten war das Gesicht des Cherubs, statt: des Stieres (vgl. 1, 10), da ja die Gesichter des Menschen, Löwen und Adlers auch Cherubsgesichter waren. Durch Textänderung läßt sich die Schwierigkeit wol wegschaffen, aber nicht lösen. Denn schon die Entstehung des הַכְּרוּב aus שׁוֹר durch Schreibfehler, noch mehr aber die Fortpflanzung und allgemeine Verbreitung eines solchen Schreibfehlers, den man so leicht erkennen und verbessern konte, bleibt unbegreiflich. Hiezu komt der Artikel הַכְּרוּב, der bei Entstehung des Wortes aus Schreibversehen auch unerklärbar wäre, und der gerade einen Fingerzeig für die richtige Lösung der Schwierigkeit bietet, indem er lehrt, daß es nicht heißt: ein Cherubsgesicht, sondern: das Gesicht des Cherubs, also ein bestimter, aus dem Vorhergehenden bekanter oder vor den andern hervorgehobener Cherub gemeint ist. Dies ist nämlich der in v. 7 erwähnte, welcher die Kohlen aus dem Feuer zwischen den Rädern hervorgeholt hatte und dem Ezechiel zunächst stand. Sein Gesicht näher zu bestimmen erschien nicht nötig, da es sich aus der Vergleichung mit 1, 10 ergab. — In v. 15 ist an die Erwähnung, daß die Cherubim sich erhoben, um von ihrer Stelle aufzubrechen, die Bemerkung angereiht, daß die Cherubimgestalt das Wesen (הַחַיָּה Singul. wie 1, 22) war, welches Ez. am Chaboras gesehen, weil die Constatirung der Identität der beiden Theo-

phanien für die richtige Erkentnis ihrer Bedeutung von Wichtigkeit war. Bevor aber der Aufbruch der Theophanie aus dem Tempel erzählt wird, folgt in v. 16 u. 17 noch die wiederholte umständliche Beschreibung der harmonischen Bewegung der Räder und der Cherubim (vgl. 1, 19—21), sodann v. 18 die sachlich bedeutsame Angabe, daß die Herrlichkeit des Herrn von der Schwelle des Tempels sich wegbegab und den Thron über den Cherubim wieder einnahm, und dann v. 19 die, daß die Herrlichkeit des Gottes Israels auf diesem Thron sich an den Eingang des östlichen Tempelthores stellte. Der Eingang dieses Thores ist nicht das Thor des Tempels, sondern die Außenseite des Ostthores des äußeren Vorhofs, das den Haupteingang zu dem gesamten Tempelraume bildete. Bedeutsam ist hiebei die Benennung: Gott Israels statt Jehova, anzudeuten, daß Gott als Bundesgott dem Volke Israel durch diesen Wegzug aus dem Tempel seine Gnadengegenwart entzog, nämlich dem widerspenstigen Israel, welches in Jerusalem und Juda wohnte, nicht dem gesamten Bundesvolke; denn dieselbe Herrlichkeit Gottes, welche hier vor Ezechiels Augen im Gesichte den Tempel verließ, war dem Propheten ja am Flusse Chebar erschienen und hatte sich durch seine Berufung zum Propheten für Israel als den Gott bezeugt, der seinen Bund hält, und durch das Gericht über das verderbte Geschlecht nur das gottlose Wesen austilgen und sich ein neues heiliges Volk schaffen will. Dies ist der Sinn der v. 20—22 wiederholten Bemerkung, daß die Erscheinung, welche den Tempel verließ, dasselbe Wesen war, welches Ezechiel am Chaboras gesehen hatte, und daß Ezech. die unter dem Throne befindlichen Wesen als Cherubim erkant habe.

Cap. XI. **Gerichtsdrohung und Gnadenverheissung. Schluss der Vision.** Dieses Cap. enthält den Schluß dieses Gesichts, nämlich 1. die Ankündigung der Vertilgung der ungöttlichen Volksobern (v. 1—13), 2. die tröstliche Schlußverheißung, daß der Herr aus dem ins Exil Abgeführten sich ein Volk sammeln und dasselbe durch seinen Geist heiligen werde (v. 14—21), 3. den Wegzug der göttlichen Gnadengegenwart aus der Stadt Jerusalem und die Zurückversetzung des Propheten nach Chaldäa mit dem Schwinden der Ekstase (v. 22—25).

V. 1—13. Das Gericht über die Volksobern. V. 1. *Und Wind hob mich auf und brachte mich zum östlichen Thore des Hauses Jehova's, das gegen Osten gerichtet ist, und siehe am Eingange des Thores waren fünfundzwanzig Männer, und ich sah unter ihnen Jaasanja den Sohn Assurs, und Pelatja den Sohn Benaja's, die Obersten des Volks.* V. 2. *Und er sprach zu mir: Menschensohn, dies sind die Männer, die Unheil sinnen und rathen bösen Rath in dieser Stadt,* V. 3 *die da sprechen: Nicht nahe ist es Häuser zu bauen; sie ist der Topf und wir sind das Fleisch.* V. 4. *Darum weissage wider sie, weissage, Menschensohn.* — Aus dem inneren Vorhofe (8, 16) wird Ez. nun noch an den äußern Eingang des östlichen Tempelthores versezt (תִּשָּׂא רוּחַ wie 8, 3), wohin sich (nach 10, 19) die Gotteserscheinung begeben hatte. Dort sieht er 25 Männer und unter denselben zwei mit Namen bezeichnete Volksfürsten. Diese 25 Männer sind nicht mit den 25 Priestern (8, 16) identisch (*Häv.*); dagegen entschei-

det nicht nur die Verschiedenheit des Orts — jene Priester standen zwischen Halle und Altar, diese hier am äußern östlichen Eingang in den Tempelvorhof — sondern auch der Umstand, daß die zwei mit Namen Angeführten שָׂרֵי הָעָם bezeichnet werden, wonach wol alle 25 für weltliche Volksobere zu halten sind. Denn daß שָׂרֵי הָעָם auch von Priesterfürsten gesagt werden könne, wie *Häv.* meint, ist ebenso unrichtig als die Behauptung, daß die Priesterfürsten in Esr. 8, 20. Neh. 10, 1. u. Jer. 35, 4 schlechtweg Fürsten heißen, denn in diesen Stellen ist nur von Volksfürsten die Rede. Eben so wenig sollen die 25 Männer hier an die Stelle der Siebenzig (8, 11) treten (*Häv.*); denn jene Siebenzig sind eine Repräsentation des ganzen Volks, diese fünfundzwanzig aber (nach v. 2) nur die Berather der Stadt, freilich nicht die 24 *duces* von 24 Stadtteilen mit einem Fürsten des Hauses Juda, wie *Prado* mit Berufung auf Rabbinen meint, oder 24 Mitglieder eines Synedriums mit ihrem Präses (*Ros.*), sondern die 12 Stammfürsten (Volksfürsten) und die 12 hohen königlichen Beamten oder Kriegsobersten (1 Chr. 27) mit dem Könige selbst (*Klief.*), oder vielleicht mit dem Oberanführer des Heeres, so daß diese 25 Männer die bürgerliche Obrigkeit Israels repräsentiren, in derselben Weise wie die 24 Priesterfürsten mit dem Hohepriester die geistlichen Obern des Bundesvolkes repräsentiren. Der Grund aber, warum zwei namentlich genant sind, bleibt für uns dunkel, weil von diesen Personen nichts weiter überliefert ist. Für Vertreter der bürgerlichen Obrigkeit oder weltliche Machthaber paßt ganz, was in v. 2 Gott dem Propheten über dieselben sagt, daß sie unheilvollen und bösen Rath ersinnen und geben. Dieser Rath ist v. 3 angedeutet in der ihnen in den Mund gelegten Rede: Nicht ist in der Nähe das Häuserbauen; sie (die Stadt) ist der Topf, wir sind das Fleisch. Diese Worte sind schwierig, daher auch verschieden gedeutet worden. Unrichtig ist *Luthers* Uebersetzung: es (das Gericht) ist nicht nahe, laßt uns Häuser bauen (nach *Raschi*); denn der *infin. constr.* בְּנוֹת kann nicht für den *imper.* oder den *infin. abs.* stehen, sondern nur Subject des Satzes sein. Unstatthaft ist auch die Fassung des Satzes als Frage: ist nicht das Häuserbauen nahe? = es ist gewiß nahe (*Ew.* nach einigen alten Verss.). Denn wenn auch in energischer Rede zuweilen die Frage nur durch den Ton angedeutet ist, wie z. B. 2 Sam. 23, 5, so läßt sich dies doch nicht auf Fälle, wo Worte eines Andern angeführt werden, ausdehnen. Noch weniger bedeutet לֹא בְקָרוֹב *non est tempus,* es ist jezt nicht an der Zeit (*Maur.*). Einen dem Contexte entsprechenden Sinn ergeben die Worte nur, wenn man sie mit *Häv.* u. *Klief.* als Anspielung auf Jer. 29, 5 faßt. Jeremia hatte nämlich l. c. die Exilirten aufgefordert, sich im Exile Häuser zu bauen und auf ein längeres Bleiben in Babel einzurichten, und sich nicht durch die Reden falscher Propheten, die eine baldige Rückkehr prophezeiten, täuschen zu lassen, denn über die im Lande Zurückgebliebenen würden noch schwere Gerichte ergehen. Dieses Wort des Jer. verhöhnten die Machthaber in Jerusalem, indem sie sprachen: Nicht nahe ist das Häuserbauen d. h. mit dem Häuserbauen im Exile hat es noch gute Weile; soweit wird es nicht kommen, daß Jerusalem auf die Dauer oder völlig in die Gewalt des Königs von Babel fallen werde. Vielmehr ist Je-

rusalem der Topf und wir, ihre Bewohner, sind das Fleisch. Der Vergleichungspunkt ist der: wie der Topf das Fleisch gegen das Verbrennen schüzt, so schüzt uns die Stadt Jerusalem vor dem Verderben.[1] Unbegründet ist dagegen die Annahme, daß die Worte zugleich eine Anspielung auf andere Aussprüche des Jerem. enthalten, entweder auf Jer. 1, 13, wo das von Norden hereinbrechende Gericht unter dem Bilde eines dampfenden Topfes (*Häv.*), oder auf Jer. 19, wo Jerusalem als ein von Gott zu zerbrechender Topf dargestelt ist (*Klief.*). Denn in Jer. 19 ist nur von einem irdenen Kruge, nicht von einem Fleischtopfe die Rede, und mit dem Bilde Jer. 1, 13 hat die Rede in unserm Verse gar nichts gemein. Die Richtigkeit unserer Erklärung ergibt sich teils aus c. 24, 3. 6, wo das Bild vom Topfe und Fleische wiederkehrt, nur anders gewendet, teils aus dem was Ezech. in den folgenden Vv. 7—11 gegen die Rede dieser Leute sagt. In derselben sprach sich nicht nur falsches Vertrauen auf die Festigkeit Jerusalems aus, sondern auch Hohn und Verachtung der Weissagungen der von Gott gesandten Propheten. Darum soll Ez. gegen diesen, das Volk in seinen Sünden bestärkenden, verderblichen Rath weissagen, wie v. 5—12 folgt.

V. 5. *Und es fiel auf mich der Geist Jehova's und sprach zu mir: Sprich: so spricht Jehova: Also sprechet ihr, Haus Israels, und was in eurem Geiste aufsteigt, das weiß ich.* V. 6. *Ihr habt eurer Erschlagenen viel gemacht in dieser Stadt und ihre Gassen gefüllet mit Erschlagenen.* V. 7. *Darum so spricht der Herr Jehova: Eure Erschlagenen, die ihr mitten in ihr hingestreckt habt, die sind das Fleisch und sie ist der Topf; aber euch wird man aus ihr hinausführen.* V. 8. *Das Schwert fürchtet ihr, aber das Schwert werd ich über euch bringen, ist der Spruch des Herrn Jehova's.* V. 9. *Hinausführen werde ich euch aus ihr und euch in die Hand der Fremden geben, und werde an euch Gerichte üben.* V. 10. *Durchs Schwert solt ihr fallen, an der Grenze Israels werd ich euch richten, und ihr solt erkennen, daß ich Jehova bin.* V. 11. *Sie soll euch nicht als Topf sein, daß ihr in ihr Fleisch wäret; an der Grenze Israels werd ich euch richten.* V. 12. *Und ihr solt erkennen, daß ich Jehova bin, in dessen Satzungen ihr nicht gewandelt und meine Rechte nicht getan, sondern nach den Rechten der Heiden, die um euch her sind, getan habt.* Zu תִּפֹּל עָלַי רוּחַ יי׳ vgl. 8, 1. Statt der „Hand" (8, 1) ist hier der Geist Jehova's genant, weil das Folgende reine göttliche Einsprache ist, keine Handlung enthält. Die Rede Gottes richtet sich gegen das „Haus Israels", dessen Reden und Gedanken Gott vernommen, da die 25 Männer die Leiter und Berather des Volkes sind. מַעֲלוֹת רוּחַ Gedanken, Anschläge des Geistes erklärt sich aus der Redeweise עָלָה עַל לֵב in den Sinn kommen. Den Beweis für die bösen Anschläge ihres Herzens liefern ihre Taten. Sie haben die Stadt von Erschlagenen vollgemacht, d. h. aber nicht: die Straßen der Stadt in ein Schlachtfeld verwandelt, indem sie die Erobe-

1) So richtig schon *Hülsemann* bei *Calov*, *Bibl. illustr.*: *haec civitas est olla, receptaculum et praesidium nostrum, nos autem inclusae carnes; quemadmodum carnes conservantur in olla sua usque ad perfectam decoctionem, ita nos hic manebimus ad ultimam usque senectutem.*

rung Jerusalems unter Jejoncha herbeigeführt haben (*Hitz.*). Die Worte sind viel allgemeiner zu verstehen von dem Morde in feinem und grobem Sinne (*Häv. Klief.*).[1] מִלֵּאתִים ist Schreibfehler für מִלֵּאתֶם. Die von euch Hingemordeten sind das Fleisch im Topfe v. 7. Damit gibt Ez. ihnen ihr Wort zurück — als ein solches, das allerdings Warheit enthalte, nur in anderem Sinne, als sie es gebrauchen. Durch Blutvergießen haben sie die Stadt zu einem Topfe gemacht, in welchem das Fleisch der Getödteten eingepökelt worden. Nur in diesem Sinne sei Jerusalem ein Topf für sie — ein Topf nicht zum Schutze des Fleisches vor dem Verbrennen beim Kochen, sondern ein Topf, in welchen das Fleisch eingeschlachtet wird. Doch auch in diesem Sinne soll diesen heillosen Rathgebern Jerusalem nicht als Topf dienen (v. 11). Euch wird man aus der Stadt hinausführen (הוֹצִיא v. 7 ist *3. pers. sing.* mit unbestimmten Subjecte). Das Schwert, das ihr fürchtet und vor dem euch diese Stadt schützen soll, wird über euch kommen, und euch fällen — nicht in Jerusalem, sondern an der Grenze Israels. עַל־גְּבוּל v. 10 mit *Klief.* in dem Sinne: über die Grenze hinaus, zu fassen ist untunlich, schon wegen des synonymen אֶל גְּבוּל in v. 11. Diese Drohung ist in den blutigen Scenen zu Ribla Jer. 52, 24—27 buchstäblich in Erfüllung gegangen, aber darum kein *vaticinium ex eventu,* sondern enthält den allgemeinen Gedanken, daß die auf die Sicherheit Jerusalems pochenden Frevler weder in Jerusalem noch überhaupt im Lande Israels Schutz finden, vielmehr aus dem Lande hinausgeführt und außerhalb desselben gerichtet werden sollen. Darin liegt eine Verschärfung der Strafe, wie schon *Calv.* erkant hat.[2] — In v. 11 ist die Negation לֹא des ersten Satzes im zweiten zu suppliren, wie z. B. Deut. 33, 6. Zu v. 12 vgl. die Erörterung zu 5, 7. — Die Warheit und die Kraft dieses Wortes wird zugleich tatsächlich gezeigt durch das, was v. 13 berichtet wird. V. 13. *Und es geschah, da ich weissagte, starb Pelatja, der Sohn Benaja's. Da fiel ich auf mein Angesicht und schrie mit lauter Stimme und sprach: Ach Herr Jehova! Garaus machst du mit dem Reste Israels.* Das plötzliche Sterben des einen der Volksfürsten während des Weissagens Ezechiels soll dem Hause Israel die sichere Erfüllung dieses Gotteswortes bezeugen. Die Sache anlangend aber ist zu beachten, daß wie Ez. nur im Geiste sich zu Jerusalem befindet und dort den Männern, die er im Geiste sieht, weissagt, so auch der Tod des Pelatja nur der Vision angehört, und in der Wirklichkeit wol nur so sich realisirt hat, daß bei oder nach der Veröffentlichung dieser Vision dieser Volksfürst plötzlich ge-

1) Richtig schon *Calvin: Non intelligit palam jugulatos fuisse homines Hierosolymae, sed comprehendit hac loquendi forma omnes injustitiae species. Scimus enim homicidas coram Deo censeri, quicunque miseros homines opprimunt, evertunt suis fortunis, exsugunt sanguinem innoxium.*

2) *Duplicem poenam* — bemerkt derselbe — *denuntiat, primo quod Deus ipsos ejiciet Hierosolyma, in qua deliciabantur et in qua dicebant sibi fore longam adhuc habitationem, ut prior poena sit exilium: deinde adjungit se non contentum fore exilio, sed instare duriorem poenam, ubi ejecti fuerint et patria et terra ipsos evomerit quasi foetorem, quem ferre non poterat. J u d i c a b o igitur v o s i n t e r m i n o I s r a e l, h. e. extra terram sanctam, cum scilicet jam maledictio una apparuerit in exilio, manebit vos ultio durior et magis formidabilis.*

storben ist. Auf den Propheten aber macht dieser im Geiste erlebte Vorfall einen solchen Eindruck, daß er in kleinmütigem Verzagen wiederum wie 9,8 Gott flehentlich fragt, ob er denn den ganzen Nachblieb Israels vertilgen wolle. עָשָׂה כָלָה das Garaus machen mit אֶת obj. wie Zeph. 1,18, s. zu Nah. 1,8. Hierauf gibt ihm der Herr v. 14—21 die tröstliche Verheißung, daß er unter den Exulanten einen Rest erhalten und diesen zu seinem Volke erneuern werde.

V. 14—21. Die Verheißung der Sammlung Israels aus den Völkern. V. 14. *Und es geschah das Wort Jehova's zu mir also:* V. 15 *Menschensohn, deine Brüder, deine Brüder sind die Leute deiner Anwaltschaft, und das ganze Haus Israel, das ganze, zu denen die Bewohner Jerusalems sprechen: bleibt ferne von Jehova, uns ist das Land gegeben zum Besitze.* V. 16. *Darum sprich: Also spricht der Herr Jehova: ja ich habe sie entfernt und habe sie ja zerstreut in die Länder, aber ich bin ihnen geworden zum Heiligtume auf kurze Zeit in den Ländern, dahin sie gekommen.* V. 17. *Darum sprich: Also spricht der Herr Jehova: und ich werde euch sammeln aus den Völkern und euch zusammenbringen aus den Ländern, in welche ihr zerstreut seid, und werde euch das Land Israel geben.* V. 18. *Und sie werden dorthin kommen und alle seine Scheusale und alle seine Greuel daraus entfernen.* V. 19. *Und ich werde ihnen geben ein einig Herz, und einen neuen Geist in ihr Inneres geben, und werde das Herz von Stein aus ihrem Fleische nehmen und ihnen ein Herz von Fleisch geben;* V. 20 *auf daß sie in meinen Satzungen wandeln und meine Rechte bewahren und sie tun; und sie werden mein Volk und ich werde ihr Gott sein.* V. 21. *Aber deren Herz zum Herzen ihrer Scheusale und ihrer Greuel geht, deren Weg werde ich auf ihr Haupt geben, ist der Spruch des Herrn Jehova's.* Der Prophet hatte sich erst der Bewohner Jerusalems (9,8), sodann der Volksoberen (11,13) fürbittend angenommen und Gott gefragt, ob er den Ueberrest Israels ganz vertilgen wolle. Hierauf erwidert ihm Gott, daß seine Brüder, deren er sich anzunehmen habe, nicht jene Bewohner Jerusalems und jene Volksoberen seien, sondern die ins Exil deportirten Israeliten, welche von jenen Bewohnern Jerusalems als vom Volke Gottes ausgeschieden angesehen würden. Die Nomina in v. 15[a] sind nicht Accusative, welche in dem Suffixe הִרְחַקְתִּים v. 16 wieder aufgenommen werden (*Hitz.*), sondern bilden einen selbständigen Satz, in welchem אַחֶיךָ Subjecte und אַנְשֵׁי גְאֻלָּתֶךָ sowie כָּל־בֵּית יִשְׂרָאֵל Prädicate sind. Die Wiederholung des אַחֶיךָ dient zur Verstärkung: deine rechten, wirklichen Brüder, nur nicht im Gegensatz gegen die Priester als leibliche Verwandte (*Häv.*), sondern im Gegensatze zu den Israeliten, die blos den Namen Israels hatten, aber sein Wesen verleugneten. Diese Brüder sollen Leute seiner Anwaltschaft sein, an diesen soll er גְּאֻלָּה üben. גְּאֻלָּה ist Sache oder Pflicht und Recht des גֹּאֵל. *Goël* ist nach dem Gesetze der leibliche Bruder oder nächste Verwandte, welchem die Pflicht oblag, seinem verarmten Bruder nicht nur sein Besiztum, welches derselbe aus Not hatte verkaufen müssen, zu lösen (zurückzukaufen), sondern auch ihn selbst, wenn er Schulden halber verkauft worden war, zu lösen (גָּאַל), Lev. 25,25 u. 48. Dem Goël fiel daher

auch das dem Bruder unrechtmäßig entzogene Eigentum zu, wenn dies demselben erst nach dem Tode erstattet wurde Num. 5, 8. Er war sonach nicht blos Bluträcher, sondern überhaupt der geborene Beistand und Anwalt des Bruders; und גְּאֻלָּה bed. nicht blos Lösung oder Verwandtschaft, sondern Anwaltschaft d. i. das Verhältnis der Pflicht und des Rechtes, als Verwandter Rechtsvertreter, Bluträcher, Erbe u. s. w. des Bruders zu sein. Die W.: und das ganze Haus Israels sind ein zweites Prädicat zu „deine Brüder“ und sagen aus, daß die Brüder, für welche Ez. intercediren könne und solle, das ganze Haus Israel sind, wobei der Begriff ganz durch Wiederholung des כֹּל in כֻּלֹּה verstärkt ist. Diesem „ganzen Hause Isr.“ sind aber entgegengesezt die Bewohner Jerusalems, welche zu jenen Brüdern sprechen: bleibt ferne von Jehova, uns ist das Land zum Besitze gegeben. Hieraus ergibt sich, 1. daß die Brüder Ezechiels, denen er sich als Goël erweisen soll, die aus dem Lande Weggeführten oder seine Leidensgefährten im Exile sind, 2. daß die Exilirten das ganze Haus Israel bilden d. h. von Gott allein als sein Volk angesehen werden sollen, nicht aber die Bewohner Jerusalems oder die im Lande Zurückgebliebenen, welche die Weggeführten nicht mehr als zum Volke gehörend betrachteten, weil sie in ihrer Gottentfremdung den äußerlichen Besitz Jerusalems für ein Unterpfand der göttlichen Gnadengemeinschaft hielten. Damit ist dem Propheten gesagt, wo der Rest des Volkes Gottes zu suchen sei. Hieran schließt sich v. 16 ff. die Verheißung, wie der Herr diesen Ueberrest zu seinem wahren Volke machen werde. לָכֵן darum, weil die Bewohner Jerusalems die Exilirten als vom Herrn verstoßen betrachten, darum soll Ez. ihnen verkündigen, daß auch in der Zerstreuung Jehova ihr Heiligtum ist (v. 16), und weil jene ihnen den Anteil am Besitze des Landes absprechen, eben darum will der Herr sie wieder sammeln und ihnen das Land Israels geben (v. 17). Die beiden לָכֵן sind coordinirt und führen den Gegensatz ein zu dem abschätzigen Urteile der Bewohner Jerusalems über die ins Exil Weggeführten. Das כִּי vor den beiden Hauptsätzen v. 16 bed. nicht: weil — zur Einführung eines Vordersatzes, zu dem v. 17 den Nachsatz bilden würde, dienend (*Ew.*), sondern steht vor der directen Rede im Sinne einer Versicherung, welche andeutet, daß dem Urteile der Gegner, der Bewohner Jerusalems, etwas Wahres zu Grunde liege. Der Gedanke ist dieser: Es verhält sich allerdings so, Jehova hat sie (das Haus Israel) unter die Heiden zerstreut, aber er hat sie darum nicht ganz verworfen, sondern ist ihnen in den Ländern ihrer Zerstreuung zum Heiligtume geworden. מִקְדָּשׁ bed. weder Asyl, noch Gegenstand des Heilighaltens (*Hitz.*), sondern Heiligtum, nämlich den Tempel. Den äußeren Tempel (zu Jerusalem) haben sie zwar verloren, aber der Herr selbst ist ihr Tempel geworden. Was den Tempel zum Heiligtume machte, war die Gegenwart Jehova's, des Bundesgottes in demselben. Dieser sollen auch die Weggeführten im Exile sich erfreuen und darin einen Ersatz für den äußern Tempel haben. Dieser Gedanke wird genauer präcisirt durch מְעַט, das sich auf die Zeit oder auf das Maß beziehen, „auf kurze Zeit“ oder „einiger Maßen“ bedeuten kann. Zwischen diesen beiden Auffassungen ist schwer zu entscheiden. Für die leztere, welche *Klief.* nach LXX

u. *Vulg.* vorzieht, läßt sich geltend machen, daß die Bezeugung des Herrn sowol durch die Sendung von Propheten als durch die äußeren Durchhilfen und die innern Tröstungen, welche er den Gläubigen zufließen ließ, für die Exulanten doch nur ein mäßiger, kein voller Ersatz seiner Gnadengegenwart im Tempel und im heiligen Lande war. Dennoch scheint der Context, namentlich die Verheißung v. 17, daß er sie wieder sammeln und in das Land Israels zurückführen wolle, mehr für die erstere Beziehung zu sprechen, daß nämlich jener Ersatz nur ein provisorischer sein, nur kurze Zeit dauern solle, obgleich darin zugleich liegt, daß er ihnen auch die Gnadengegenwart des Herrn nicht vollständig ersetzen könne und solle. Denn Israel als Volk Gottes kann nicht in der Zerstreuung bleiben; es muß das vom Herrn ihm erteilte Erbe besitzen und in seinem Lande seinen Gott in seiner Mitte haben, und zwar auf realere Weise, als es im Exile unter den Heiden möglich war. Dies soll ja selbst in dem himmlischen Jerusalem der Fall sein, wo der Herr, der allmächtige Gott und das Lamm den Erlösten Tempel sein werden Apok. 21, 22. Darum wird Jehova die Zerstreuten wieder sammeln und in das Land Israels zurückführen, d. h. in das Land, welches er für Israel bestimt hat, während die Bewohner Jerusalems, die auf den Besitz Canaans pochten (v. 15), dieses Besitzes verlustig gehen. Die Zurückgeführten werden alsdann alle Götzengreuel entfernen (v. 17) und von Gott ein neues, empfängliches Herz erhalten (v. 19), daß sie in Gottes Wegen wandeln und in Warheit Gottes Volk werden (v. 20).

Die Erfüllung dieser Verheißung hat mit der Rückkehr eines Teils der Exulanten unter Serubabel zwar begonnen, aber sich weder unter Serubabel und Esra, noch in den Makkabäischen Zeiten vollendet. Wenn Israel auch nach dem Exile den groben Götzendienst vollständig aufgegeben hat, so ist es doch damals nicht zu der Erneuerung des Herzens gelangt, die v. 19 f. in Aussicht gestelt wird. Diese hat erst mit der Bußpredigt des Täufers und mit der Erscheinung Christi ihren Anfang genommen und sich an den Söhnen Israels verwirklicht, welche Jesum im Glauben angenommen und sich von ihm zu Kindern Gottes haben machen lassen. Aber auch durch Christum ist diese Weissagung bis jezt an Israel noch nicht vollständig erfült, wie *Klief.* meint, sondern erst teilweise, da der größere Teil Israels zur Zeit noch in seiner Verstockung das steinerne Herz hat, welches aus seinem Fleische entfernt werden muß, um zum Heile zu gelangen. Der Verheißung v. 19 liegt die Stelle Deut. 30, 6 zu Grunde. „Was dort die Beschneidung des Herzens, die Hinwegnahme der Unreinigkeiten aus demselben, vorgebildet durch die äußere Beschneidung, die zugleich ihr Unterpfand ist, das bezeichnet hier das Geben des fleischernen Herzens an die Stelle des steinernen“ (*Hgstb.*). — Ich gebe ihnen *ein* Herz. לֵב אֶחָד, welches *Hitz.* mit Unrecht nach der LXX in לֵב אַחֵר ein *anderes* Herz ändern will, wird durch Jer. 32, 39: „ich gebe ihnen *ein* Herz und *einen* Weg mich zu fürchten immerfort“, geschüzt und erläutert, vgl. Zeph. 3, 9 u. Act. 4, 32. *Ein* Herz ist nicht ein aufrichtiges, ungeteiltes Herz (לֵב שָׁלֵם), sondern ein einträchtiges, einmütiges Herz, im Gegensatz gegen die Vielheit der Herzen im natürlichen Zustande, wo

jeder seinem Herzen und seinem Sinne nachgeht, jeder sich auf seinen Weg wendet Jes. 53, 6. *Ein* Herz gibt Gott, wenn er bewirkt, daß alle Herzen und Sinne eines werden. Dies kann nur dadurch geschehen, daß er einen „neuen Geist" gibt und das steinerne Herz wegnimt und ein fleischernes an seine Stelle sezt. Denn der alte Geist nährt nur den Egoismus und die Zwietracht; das steinerne Herz ist unempfänglich für die Eindrücke des göttlichen Wortes und die Züge der göttlichen Gnade. Im natürlichen Zustande ist das menschliche Herz hart wie Stein. „Gottes Wort, Gottes äußere Führungen gehen spurlos an ihm vorüber; die lezteren können es zwar wol zerbrechen, aber nicht brechen; auch die Stücke bleiben noch hart; ja die Härte nimt noch zu" (*Hgstb.*). Das Herz von Fleisch ist ein weiches, für die göttlichen Gnadenzüge empfängliches Herz. Vgl. 36, 26, wo diese dem Ezech. eigentümlichen Bilder wiederkehren, und zur Sache Jer. 31, 33. Die Frucht dieser Herzenserneuerung ist der Wandel in den Geboten des Herrn, und die Folge hievon ist die völlige Verwirklichung des Bundesverhältnisses, die wahre Gemeinschaft mit Gott dem Herrn. Dieser Erneuerung geht aber das Gericht zur Seite. Die nicht von ihren Götzen lassen wollen, verfallen dem Gerichte v. 21. Das erste Hemistich von v. 21 ist ein Relativsatz, bei welchem אֲשֶׁר im Sinne zu suppliren und mit לִבָּם zu verbinden ist: deren Herz nach dem Herzen ihrer Greuel wandelt. Das Herz, welches den Greueln und Scheueln d. i. den Götzen zugeschrieben wird, ist die Neigung zum Götzendienst, der Sinn und Geist, der in der Götzenverehrung an den Tag tritt. Der Wandel nach dem Herzen der Götzen bildet den Gegensatz zu dem Wandel nach dem Herzen Gottes 1 Sam. 13, 14. — Zu דַּרְכָּם וגו׳ vgl. 9, 10.

V. 22—25. Mit der Verheißung, daß der Herr in den Weggeführten sich einen heiligen Samen erhalten wolle, schließt die Verkündigung des Gerichts über das alte Israel und das abtrünnige Jerusalem. — Für den Abschluß dieser ganzen Vision übrigt nur noch die tatsächliche Bestätigung des angekündigten Gerichts, welche v. 22 u. 23 beschrieben wird. — V. 22. *Und es erhoben die Cherubim ihre Flügel und die Räder neben ihnen, und die Herrlichkeit des Gottes Israels war oben über ihnen.* V. 23. *Und die Herrlichkeit Jehova's erhob sich aus der Mitte der Stadt und stellete sich auf den Berg, welcher der Stadt gegen Osten.* — V. 24. *Und Wind hob mich empor und brachte mich nach Chaldäa zu den Weggeführten im Gesichte, im Geiste Gottes; und das Gesicht hob sich weg von mir, das ich gesehen hatte.* V. 25. *Und ich redete zu den Weggeführten alle Worte Jehova's, die er mir gezeigt hatte.* — Schon nach Ankündigung der Verbrennung Jerusalems hatte die Herrlichkeitserscheinung des Herrn den Tempel verlassen und sich vor den Eingang des Ostthores des äußeren Vorhofs, d. i. in die Stadt, begeben (10, 19. 11, 1). Nun nachdem noch den Vertretern der Obrigkeit die Wegführung aus der Stadt angekündigt worden, verläßt die Herrlichkeit des Gottes Israels auch die dem Gerichte verfallene Stadt; zum Zeichen, daß Tempel und Stadt aufgehört haben, Stätten der Gnadengegenwart des Herrn zu sein. Der Berg im Osten der Stadt ist der Oelberg, dessen Gipfel eine erhabene Aussicht über die Stadt bietet. Dort bleibt die Herrlichkeit Gottes stehen, um das

Gericht an Jerusalem zu vollziehen. So erscheint Jehova auch Sach. 14,4 beim Endgerichte über Jerusalem auf dem Oelberge, um von dort aus mit seinen Feinden zu streiten und den zu Rettenden einen Weg zur Flucht zu bahnen. Vom Oelberge aus verkündigt auch der Sohn Gottes der entarteten Stadt die zweite Zerstörung Luc. 19,41. Matth. 24,3; und von demselben Berge fährt er nach seiner Auferstehung sichtbar gen Himmel Luc. 24,50 vgl. Act. 1,12, so daß schon *Grotius* bemerkt hat: *sic et Christus ex eo monte in regiam suam ascendit, judicia in Judaeos exerciturus.*

Nach dieser Schauung der Gerichte Gottes über das alte Bundesvolk und Gottesreich ward Ezechiel im Geiste wieder zurück nach Chaldäa an den Chaboras versezt, und die Vision schwindet; worauf er den ganzen Inhalt des Geschauten den Exulanten verkündigte.

Cap. XII. Auswanderung des Königs und Volkes und Thränenbrod.

Die Gottesworte, welche von c. 12—19 folgen, enthalten keine chronologischen Angaben, wodurch die Zeit, in welcher sie an den Propheten ergangen und von ihm ausgesprochen worden sind, näher bestimt würde. Aber ihrem Inhalte nach schließen sie sich eng an die voraufgegangenen Gerichtsverkündigungen an, wodurch die Annahme warscheinlich wird, daß sie auch der Zeit nach nicht weit von denselben abliegen, sondern insgesamt in den Zeitraum von 11 Monaten, welcher zwischen c. 8,1 und 20,1 liegt, hineingehören, und die Bestimmung haben, die Ankündigung des Gerichts c. 8—11 weiter auszuführen; insbesondere durch Beleuchtung aller Umstände, auf welche das unbußfertige Volk die Hoffnung auf Erhaltung des Reiches und Jerusalems und die baldige Befreiung von dem babylonischen Joche gründete, die Nichtigkeit dieses falschen Vertrauens zu zeigen und die Gewißheit und Unabwendbarkeit des angekündigten Unterganges Juda's und Jerusalems zu bestätigen, um das widerspenstige und verstockte Geschlecht zu gründlicher Buße, ohne die ihm kein Heil erblühen konte, zu erwecken. Diese Bestimmung der folgenden Weissagungen ist unverkennbar in den Eingangsbemerkungen c. 12, 2. 14,1 u. 20,1 angedeutet, indem in der ersten dieser Stellen die Verstocktheit Israels als Motiv zu der folgenden Weissagung, in den beiden andern Stellen das Kommen von Aeltesten Israels zu dem Propheten, um durch ihn den Herrn zu suchen und zu fragen, als Anlaß für die weiteren prophetischen Verkündigungen angegeben ist. Hieraus erhellt klar, daß die bisherigen Gottesworte schon einigen Eindruck auf die Hörer gemacht, aber das harte Herz derselben noch nicht gebrochen hatten.

In c. 12 erhält Ez. den Auftrag, durch eine symbolische Handlung die Auswanderung des Königs und des Volkes aus Jerusalem abzubilden (v. 3—7) und diese Handlung dem widerspenstigen Geschlechte zu deuten (v. 8—16), sodann durch ein anderes symbolisches Zeichen die Noth und Bedrängnis, in welche das Volk gerathen werde, zu veranschaulichen (v. 17—20), endlich die leichtsinnigen Reden zu widerlegen, als ob das Geweissagte gar nicht oder doch erst in ferner Zeit eintreffen werde (v. 21—28).

V. 1—7. **Das die Auswanderung vorstellende Zeichen.** V. 1. *Und es geschah das Wort Jehova's zu mir also:* V. 2. *Menschensohn, du wohnest unter dem widerspenstigen Geschlechte, die Augen haben zu sehen und sehen nicht, und Ohren haben zu hören und hören nicht, denn sie sind ein widerspenstiges Geschlecht.* V. 3. *Und du Menschensohn, mache dir Geräthe der Auswanderung und wandere aus am Tage vor ihren Augen, und wandere aus von deinem Orte an einen andern Ort vor ihren Augen, ob sie vielleicht sehen möchten, denn sie sind ein widerspenstiges Geschlecht.* V. 4. *Und trage deine Geräthe hinaus wie Geräthe der Auswanderung am Tage vor ihren Augen, du aber gehe am Abend hinaus vor ihren Augen wie beim Hinausgehen zur Auswanderung.* V. 5. *Vor ihren Augen brich dir durch die Wand und schaffe es da hinaus.* V. 6. *Vor ihren Augen nimms auf die Schulter, in der Finsternis trag's hinaus, dein Angesicht bedecke und sieh nicht das Land an; denn zum Wunderzeichen hab ich dich gesezt dem Hause Israel.* V. 7. *Und ich tat also, wie mir befohlen war: mein Geräthe schaffte ich hinaus wie Geräthe der Auswanderung am Tage, und am Abend brach ich mir durch die Wand mit der Hand, in der Finsternis trug ichs hinaus, auf die Schulter nahm ich es vor ihren Augen.* — Der Befehl zur Vollziehung der symbolischen Handlung wird v. 2 motivirt durch die Herzenshärtigkeit des Volkes. Weil das Geschlecht, unter welchem Ez. wohnt, mit sehenden Augen blind, mit hörenden Ohren taub ist, so soll der Prophet durch das folgende Zeichen das bevorstehende Gericht ihm vor Augen malen, ob sie — wie v. 3 hinzugefügt wird, vielleicht darauf achten und dieses Zeichen beherzigen möchten. Die Widerspenstigkeit (בֵּית מְרִי wie 2, 5. 6. 3, 26 u. a.) wird beschrieben als Verstocktheit — Augen haben und nicht sehen, Ohren haben und nicht hören — nach Deut. 29, 3 vgl. Jer. 5, 21. Jes. 6, 9. Matth. 13, 14. 15. Diese geistige Blindheit und Taubheit aber hat ihren Grund in der Widerspenstigkeit d. h. in dem Nichtwollen, in der *protervia, per quam lux divina non admittitur. Mich.* כְּלֵי גוֹלָה Wandergeräthe sind Wanderstab und Reisesack mit den für die Wanderung nötigen Lebensmitteln und Gefäßen. Diese soll Ez. bei Tage aus dem Hause auf die Straße schaffen, damit die Leute es sehen und darauf aufmerksam werden; er selbst aber soll am Abende, in der Dunkelheit hinausgehen und zwar nicht zur Thür des Hauses, sondern durch ein Loch, welches er durch die Wand bricht. Draußen soll er die Wandergeräthe auf die Schulter nehmen und aus dem Orte hinaustragen, dabei aber das Gesicht bedecken, daß er das Land, wohin er geht, nicht sehe. מְקוֹמְךָ ist dein Wohnort. כְּמוֹצָאֵי גוֹלָה wie Auszüge der Auswanderung zu geschehen pflegen, d. h. wie Auswanderer auszuziehen pflegen, nicht: um die bei Auswanderungen gewöhnliche Auszugszeit (*Häv.*). Wegen מוֹצָא s. zu Mich. 5, 1. בָּעֲלָטָה ist von בָּעֶרֶב verschieden und bezeichnet die Finsternis der tiefen Nacht, vgl. Gen. 15, 17; jedoch nicht eine künstlich hervorgebrachte Dunkelheit s. v. a. mit geschlossenen Augen oder verhülltem Angesichte, so daß die folgenden Worte nur eine Erklärung des בעלטה wären (*Schmieder*). Diese Annahme streitet sowol mit v. 7 als mit v. 12, wo das Bedecken, Verhüllen des Gesichts von dem Hinaustragen בעלטה deutlich unterschieden ist. Die Sache

verhält sich so: bei Tage soll Ez. das Wandergeräthe nehmen und auf die Straße hinausschaffen, dann am Abende selbst ausziehen, nämlich so daß er zur Abendzeit ein Loch durch die Wand oder Mauer bricht und in der finstern Nacht das Mitzunehmende auf die Schulter legt und davon trägt. Dies soll er tun, weil Gott ihn zum מוֹפֵת für Israel gemacht, d. h. er soll durch solches Tun sich als Wunderzeichen für Israel erweisen. Wegen מוֹפֵת s. zu Ex. 4, 21. In v. 7 wird die Ausführung berichtet, die offenbar in der äußern Wirklichkeit vorgenommen wurde. Die Handlung enthält nichts Unausführbares, denn das Brechen durch die Mauer schließt den Gebrauch eines Hammers oder andern Brechwerkzeugs nicht aus.

V. 8—16. Die Deutung der symbolischen Handlung. V. 8. *Und es geschah das Wort Jehova's zu mir am Morgen also:* V. 9. *Menschensohn, haben sie nicht zu dir gesagt, das Haus Israel, das widerspenstige Geschlecht: was machst du da?* V. 10. *Sprich zu ihnen: so spricht der Herr Jehova: dem Fürsten gilt diese Last in Jerusalem, und dem ganzen Hause Israel zu denen sie gehören.* V. 11. *Sprich: ich bin euer Wunderzeichen; sowie ich getan, so soll ihnen geschehen; auf die Wanderschaft, in die Gefangenschaft werden sie gehen.* V. 12. *Und der Fürst der in ihrer Mitte, auf die Schulter wird er's heben in der Finsternis und wird hinausgehen; durch die Mauer werden sie durchbrechen und es durch sie hinausschaffen; sein Gesicht wird er bedecken, auf daß er nicht mit Augen das Land sehe.* V. 13. *Und ich werde mein Netz über ihn ausbreiten, daß er in meiner Schlinge gefangen wird, und werde ihn gen Babel führen ins Land der Chaldäer; aber sehen wird er's nicht und wird daselbst sterben.* V. 14. *Und alles das um ihn her ist, seinen Beistand und alle seine Scharen, werde ich in alle Winde zerstreuen und das Schwert hinter ihnen her ausziehen.* V. 15. *Und sie sollen erfahren, daß ich Jehova bin, wenn ich sie zerstreue unter die Nationen und sie in die Länder versprenge.* V. 16. *Doch werde ich von ihnen übrig lassen eine kleine Zahl Menschen vom Schwerte, vom Hunger und von der Pest, auf daß sie alle ihre Greuel erzählen unter den Nationen, dahin sie gekommen, und erkennen, daß ich Jehova bin.* — Da die mit הֲלֹא eingeführten Fragen in der Regel bejahenden Sinn haben, so liegt in den Worten: haben sie nicht gefragt u. s. w.? daß die Israeliten den Propheten gefragt hatten, was er vornehme, aber, wie aus der Bezeichnung בֵּית הַמֶּרִי sich ergibt, nicht in der rechten Gesinnung, nicht in bußfertiger Weise. Darum soll ihnen der Prophet die vorgenommene Handlung nach ihren einzelnen Zügen deuten. Die sehr verschieden erklärten Worte הַנָּשִׂיא הַמַּשָּׂא הַזֶּה sind einfach zu übersetzen: der Fürst ist diese Last d. h. der Gegenstand dieser Last. הַמַּשָּׂא bed. hier nicht das Tragen, sondern die Last d. i. die Drohweissagung, die weissagende Handlung des Propheten, wie in den Orakelüberschriften, s. zu Nah. 1, 1. Der „Fürst" ist der König, wie 21, 30, aber nicht der ins Exil abgeführte Jojachin, sondern Zedekija; dies besagt die Apposition: in Jerusalem, die zu הַנָּשִׂיא gehört und erst nach dem Prädicate nachgebracht ist wie Gen. 24, 24. Daran reiht sich die weitere Bestimmung: das ganze Haus Israel, welche dem הַנָּשִׂיא coordinirt aussagt, daß das ganze Israel (Bundesvolk) das Los des Fürsten teilen werde. Im lezten Satze

von v. 10 steht בְּתוֹכָם nicht für בְּתוֹכָהּ, so daß das Suffix auf Jerusalem ginge: in dessen Mitte sie (das Haus Israel) sind. אֲשֶׁר kann nicht Nominativ sein, weil dann הֵמָּה überflüssig wäre; es ist vielmehr mit בְּתוֹכָם zu verbinden und הֵמָּה auf die Angeredeten d. h. die exilirten Israeliten zu beziehen (*Hitz. Klief.*): in deren Mitte sie sind d. h. zu denen sie gehören. Der Satz deutet den Grund an, weshalb der Prophet den im Exile Befindlichen das Schicksal des in Jerusalem befindlichen Fürsten und Volkes verkündigen soll; nämlich deshalb, weil die Exilirten einen Teil des Volkes bilden und von dem Gerichte, welches über den König und das Volk in Jerusalem hereinbricht, mit betroffen werden. In diesem Sinne kann Ez. auch v. 11 zu den Exilirten sprechen: ich bin *euer* Wunderzeichen, indem sein Zeichen auch für sie von Bedeutung ist, indem von der durch Ez. abgebildeten Auswanderung des Königs und Volks die bereits Exilirten insofern mit betroffen werden, als ihnen damit die Hoffnung auf baldige Rückkehr ins Vaterland genommen wird. לָהֶם v. 11 geht auf den König und das Haus Israel in Jerusalem. בַּגּוֹלָה wird durch בַּשְּׁבִי verstärkt. Daß König und Volk werden ins Exil wandern müssen, wird v. 12 u. 13 hinsichtlich des Königs und v. 14 hinsichtlich des Volkes weiter ausgeführt. Alles was Ez. dargestelt hat wird der König erleben. Das genaue Eintreffen dieser Weissagung ist Jer. 39, 1 ff. 52, 4 ff. 2 Kg. 25, 4 ff. erzählt. Als die Chaldäer nach zweijähriger Belagerung Jerusalems in die Stadt einbrachen, floh Zedekija mit seinen Kriegsleuten des Nachts aus der Stadt durch das Thor zwischen den beiden Mauern. Daß dabei die Mauer durchbrochen wurde, ist zwar in den geschichtlichen Berichten nicht ausdrücklich gesagt, läßt sich aber aus der Angabe: durch das Thor zwischen den beiden Mauern (Jer. 39, 4. 52, 7. 2 Kg. 25, 4) als warscheinlich folgern, sei es nun, daß das Thor während der Belagerung vermauert worden war, oder daß man, um zu diesem Thore zu gelangen, die Mauer an einer Stelle durchbrechen mußte. Das Durchbrechen besorgte natürlich das Gefolge des Königs, um ihm einen Ausgang zur Flucht zu schaffen; daher יַחְתְּרוּ man durchbrach. Auch das Verhüllen des Gesichts ist in den histor. Berichten nicht erwähnt, aber an sich gar nicht zweifelhaft — als Zeichen der Scham und Trauer, mit welcher Zedekija die Stadt verließ. Die W.: auf daß er nicht mit Augen das Land sehe, scheinen zwar nur die notwendige Folge der Verhüllung des Gesichts auszusagen und beziehen sich auch zunächst nur darauf, daß der König in tiefer Trauer flieht und das Land nicht sehen will, sind aber — wie v. 13 andeutet — noch in anderer Weise in Erfüllung gegangen, nämlich so, daß Zedekija das Land der Chaldäer, in welches er weggeführt wurde, nicht mit Augen sah, weil er zu Ribla geblendet worden war (Jer. 39, 5. 52, 11. 2 Kg. 25, 7). Das לַעַיִן an Auge = mit Augen ist hinzugefügt, um den Begriff des Sehens hervorzuheben. Zu demselben Zwecke ist das schon im Verbo liegende Subject noch durch הוּא verstärkt und dieses הוּא nachgesezt, so daß es mit הָאָרֶץ in Contrast tritt. Die Gefangennehmung des Königs (v. 13) hat Ez. nicht abgebildet, so daß in diesem Punkte die Verkündigung über die symbolische Handlung hinausgeht, und durch bestimte Vorhersagung des ihm bevorstehenden Schicksals jeden Zweifel

an der Warheit des prophetischen Worts beseitigt. Dabei ist aber das Nichtsehen des Landes Babel so unbestimt gelassen, daß an ein *vaticinium post eventum* nicht gedacht werden kann. Zedekija starb zu Babel im Gefängnisse Jer. 52, 11. — Mit dem Könige wird seine ganze Heeresmacht in alle Winde zerstreut werden v. 14. עֶזְרֹה seine Hilfe d.i. die Schar der mit ihm durchbrechenden Kriegsleute. כָּל־אֲגַפָּיו alle seine Heeresflügel d.i. das ganze übrige Kriegsheer. אֲגַפִּים ein dem Ezech. eigentümliches Wort wird nach *Jos. Kimchi* durch Flügel erklärt, gleich dem כְּנָפַיִם Jes. 8, 8. Im Uebrigen vgl. 5, 2 und hinsichtlich der Erfüllung Jer. 52, 8. 40, 7. 12. Der größte Teil des Volks wird dabei umkommen und nur eine kleine Zahl übrig bleiben, auf daß sie unter den Heiden, wohin sie weggeführt werden, alle Greuel Israels erzählen, damit die Heiden erfahren, daß Gott nicht etwa aus Ohnmacht, sondern nur zur Strafe des Götzendienstes sein Volk ihnen preisgegeben habe, vgl. Jer. 22, 8.

V. 17—20. **Das die Schrecken und Folgen der Eroberung Jerusalems abbildende Zeichen.** V. 17. *Und das Wort Jehova's geschah zu mir also:* V. 18. *Menschensohn, dein Brot solst du mit Beben essen und dein Wasser mit Zittern und Bekümmernis trinken,* V. 19 *und sprechen zu dem Volke des Landes: so spricht der Herr Jehova zu den Bewohnern Jerusalems im Lande Israels: ihr Brot werden sie in Bekümmernis essen und ihr Wasser in Erstarrung trinken, darum daß ihr Land wüste wird von aller seiner Fülle, ob des Frevels aller die darin wohnen.* V. 20. *Und die bewohnten Städte werden verödet und das Land wird wüste werden, daß ihr erkennet, daß ich Jehova bin.* Die Ausführung dieses Zeichens ist zwar nicht erwähnt, aber deshalb nicht zweifelhaft, sondern nur als selbstverständlich übergangen. Die Angst und das Beben ließ sich freilich nur durch Mienen ausdrücken. רַעַשׁ gewöhnl. das Erdbeben oder gewaltiges Tosen, hier nur das Beben, synon. mit רָגְזָה Zittern. Brot und Wasser ist stehende Bezeichnung der Nahrungsmittel, darum auch hier nicht der Gedanke kärglicher Nahrung darin zu suchen. Dieser Gedanke liegt blos in den Zeichen der Angst und Bekümmernis, mit welchen Ez. die Nahrung genießen soll. אֶל־אַדְמַת = עַל־אד' auf = in dem Lande. Dieser Zusatz besagt, daß diese Weissagung nicht den bereits ins Exil abgeführten, sondern den noch im Lande befindlichen Bewohnern Jerusalems gilt. Zur Sache vgl. 4, 16 f. לְמַעַן nicht von der Absicht: auf daß, sondern vom Beweggrunde: darum daß = weil.

V. 21—28. **Aussprüche zur Beseitigung der Zweifel an der Warheit der Gerichtsdrohung.** Der Zweifel an der Gewißheit des Eintreffens der durch Zeichen verstärkten Drohweissagungen machte sich in zwiefacher Weise geltend. Die Einen leugneten überhaupt das Eintreffen der Weissagungen (v. 22), die Anderen stellten zwar die Erfüllung nicht in Abrede, meinten aber, daß dies nicht so bald geschehen werde (v. 27). Diese Zweifel wurden durch Lügenreden falscher Propheten genährt. Aus diesem Grunde schließt sich an die Widerlegung dieser ungläubigen Reden (v. 21—28) im folgenden Cap. eine Strafrede gegen die das Volk verführenden falschen Propheten und Prophetinnen an. — V. 21. *Und es geschah das Wort Jehova's zu mir also:* V. 22. *Menschensohn, was habt*

ihr für einen Spruch im Lande Israel, daß ihr sprechet: die Tage werden lang und alle Weissagung wird zu nichte. V. 23. *Darum sprich zu ihnen: So spricht der Herr Jehova: ich will diesem Spruch ein Ende machen und man soll ihn nicht ferner sprechen in Israel, sondern sprich zu ihnen: nahe sind die Tage und das Wort aller Weissagung.* V. 24. *Denn fortan soll keine eitle Weissagung und gleißnerische Warsagung sein inmitten des Hauses Israel.* V. 25. *Denn ich bin Jehova, ich rede; das Wort das ich rede wird geschehen und nicht ferner aufgeschoben werden; denn in euren Tagen, widerspenstiges Geschlecht, rede ich ein Wort und tue es auch, ist der Spruch des Herrn Jehova's.* — מָשָׁל Sprichwort, eine im Volke gangbare Sentenz, die als Warheit im Munde geführt wird. Die Tage werden lang u. s. w. das heißt: die Zeit zieht sich in die Länge und die Weissagung geht nicht in Erfüllung. אָבַד *perire* d. h. zu nichte werden, nicht in Erfüllung gehen, ist das Gegenteil von בּוֹא kommen, in Erfüllung gehen. Diesen Reden will Gott dadurch ein Ende machen, daß die Weissagung sich rasch erfüllen soll. Nahe sind die Tage und jedes Wort der Weissagung d. h. die Tage, in welchen jedes geweissagte Wort sich verwirklichen wird. Dies wird in v. 24 u. 25 durch zwei mit כִּי eingeführte, einander coordinirte Sätze begründet. Erstlich soll fortan jede falsche Weissagung in Israel aufhören (v. 24), zweitens will Gott sein Wort unverzüglich zur Erfüllung bringen (v. 25). Der Sinn von v. 24 wird verschieden gefaßt. *Klief.* will שָׁוְא und מִקְסַם חָלָק als Prädicat zu חָזוֹן nehmen: keine Weissagung soll eitel und schmeichlerische Warsagerei sein in Israel, sondern alle Weissagung wahr werden, in Erfüllung gehen. Allein diese Auffassung ist nicht nur gekünstelt und unnatürlich, indem מִקְסַם als Prädicat unpassend eingeschoben wäre, sondern enthält auch die Unangemessenheit, daß Gott die Weissagung der von ihm inspirirten Propheten מִקְסַם Warsagung nennen würde. Der Grund aber, den *Klief.* gegen die gewöhnliche Uebersetzung der Worte geltend macht, daß der Gedanke: Gott wolle der falschen Prophetie in Israel ein Ende machen, dem Inhalte des sechsten Gotteswortes (d. h. c. 13) vorgreifen würde, ist ohne alle Bedeutung. Man sieht nicht ab, weshalb hier nicht ein Gedanke ausgesprochen sein könte, der erst in c. 13 weiter entwickelt wird. חָלָק glatt d. i. gleißnerisch, vgl. Hos. 10, 2 und zur Sache Sach. 13, 4 f. — Mit dieser Instanz ist zugleich der Zweifel der leichtfertigen Verächter des prophetischen Wortes widerlegt. Daher werden diese in v. 26—28 nur noch in der Kürze berücksichtigt. V. 26. *Und es geschah das Wort Jehova's zu mir also:* V. 27. *Menschensohn, siehe das Haus Israel spricht: das Gesicht, das dieser schaut, geht auf viele Tage hinaus und auf ferne Zeiten weissagt er.* V. 28. *Darum sprich zu ihnen: Also spricht der Herr Jehova: nicht ferner sollen alle meine Worte aufgeschoben werden; das Wort, das ich rede, soll geschehen, spricht der Herr Jehova.* Die Worte sind klar und bedürfen nach dem Bemerkten keiner besonderen Erläuterung. V. 28 vgl. mit v. 25.

Cap. XIII. Wider die falschen Propheten und Prophetinnen.

Die Rede dieses Cap. ist durch 12, 24 vorbereitet und zerfällt in zwei Teile: V. 1—16 sind gegen die falschen Propheten, v. 17—23 gegen die falschen Prophetinnen gerichtet. In beiden Teilen wird zuerst das Treiben dieser Menschen charakterisirt, sodann ihnen die Strafe angekündigt. — Wie Ezechiel so rügt auch Jeremia c. 23, 9 ff. zum Teil noch stärker das Treiben der falschen Propheten, die wir also nicht blos unter den Exilirten zu suchen haben, sondern wol hauptsächlich unter den im Lande noch Zurückgebliebenen. Zwischen beiden fand ein reger Verkehr statt, so daß die falschen Propheten von Canaan aus nach dem Chaboras hin wirkten, und umgekehrt.

V. 1—16. **Wider die falschen Propheten.** V. 1—7. Ihr Treiben. V. 1. *Und es geschah das Wort Jehova's zu mir also:* V. 2. *Menschensohn, weissage gegen die Propheten Israels welche weissagen, und sprich zu den Propheten aus ihrem Herzen: höret das Wort Jehova's.* V. 3. *Also spricht der Herr Jehova: wehe über die thörichten Propheten, welche ihrem Geiste nachgehen und dem was sie nicht gesehen.* V. 4. *Wie Füchse in Trümmern sind, Israel, deine Propheten geworden.* V. 5. *Ihr tretet nicht vor die Risse und vermauert nicht die Mauer um das Haus Israel, um festzustehen im Streite am Tage Jehova's.* V. 6. *Sie schauen Eitles und Lügenwarsagung, die da sprechen: Spruch Jehova's und Jehova hat sie nicht gesandt, daß sie hoffen dürften auf Erfüllung des Wortes.* V. 7. *Sehet ihr nicht eitle Gesichte und redet Lügenwarsagung und sprechet: Spruch Jehova's und ich habe nicht geredet.* — Der Zusatz הַנִּבָּאִים v. 2 ist nicht müssig. Ezech. soll sein Wort nicht gegen die Propheten als solche richten, sondern gegen die, welche prophetischen Beruf in Israel ausüben, ohne von Gott dazu beauftragt zu sein, ohne eine Gottesoffenbarung empfangen zu haben, die, wie v. 2ᵇ näher bestimt wird, aus ihrem Herzen, nach subjectiver Einbildung weissagen. Diesen soll er im Namen des Herrn Wehe ankündigen, als Thoren, die ihrem Geiste nachgehen, wobei zu beachten, daß Thorheit nach hebr. Anschauung nicht blos sittliche Verkehrtheit, sondern zugleich Gottlosigkeit ist, vgl. Ps. 14, 1. Das „ihrem Geiste nachgehen" wird verdeutlicht und verstärkt durch לְבִלְתִּי רָאוּ, welches als Relativsatz zu fassen: dem was sie nicht gesehen, geschaut haben, deren Weissagung nicht auf von Gott eingegebener Anschauung beruht. Daher können sie auch das Heil des Volkes nicht fördern, sondern (v. 4) gleichen den Füchsen in Ruinen oder wüsten Trümmern. Den Vergleichungspunkt hat *Boch., Hieroz. II p. 205 ed. Ros.* richtig in dem Unterminiren des Erdreichs vonseiten der Füchse gefunden, *qui per cuniculos subjectam terram excavant et suffodiunt.* Denn daß sie in ihre Löcher sich zurückziehen, statt vor den Riß zu treten (*Hitz.*), das erschöpft den Gedanken nicht; und der Einwand, daß bei jener Sinnbestimmung das בֶּחֳרָבוֹת unberücksichtigt bleibe und tautologisch sei (*Häv.*), ist unbegründet. Das „in Trümmern" deutet auf den Verfall der Theokratie hin, den die Pseudopropheten nicht aufhalten, sondern durch Un-

tergrabung der sittlichen Fundamente des Staates beschleunigen. Denn (v. 5) sie treten nicht in die Bresche und vermauern nicht die Mauer um das Haus Israel (לֹא gehört zu beiden Sätzen). In die Bresche tritt wer dem anstürmenden Feinde das Eindringen in die Festung wehren will. Zu demselben Zwecke vermauert man die Risse und Breschen in den Festungsmauern. Die Sünden des Volks haben Risse und Breschen in die Mauern Jerusalems gemacht, haben den sittlichen Verfall der Stadt herbeigeführt. Diesem Verfalle und seinen Ursachen treten sie nicht, wie es der Propheten Beruf und Pflicht war, durch Strafung der Sünden des Volks entgegen, um durch Wiederherstellung des religiösen und sittlichen Lebens Volk und Reich vor dem Untergange zu retten. לַעֲמֹד בַּמִּלְחָמָה Stand zu halten d. h. daß ihr Stand gehalten hättet im Kriege. Das Subject sind die falschen Propheten, nicht Israel, wie *Häv.* glaubt. Am Tage Jehova's d. h. in dem Gericht, welches Jehova verhängt. Nicht Stand halten heißt aber nicht blos s. v. a. dem drohenden Gerichte nicht wehren, sondern auch in dem Gerichte selbst nicht bestehen, ihm erliegen. Dies komt daher, weil ihre Weissagung Lüge ist, weil Jehova, dessen Name sie im Munde führen, sie nicht gesandt hat (v. 6). וְיִחֲלוּ hängt von שְׁלָחָם ab: Gott hat sie nicht gesandt, daß sie auf Erfüllung des Wortes, das sie reden, hoffen könten. Sprachlich unstatthaft übersetzen Andere: und sie lassen nun hoffen; denn יִחֵל mit לְ heißt nicht: hoffen lassen, Hoffnung gewähren, sondern einfach: auf etwas hoffen. So verhält es sich wirklich. Dies besagt die in Form einer Anrede wiederholte Aussage v. 7, daß ihre Gesichte eitel und Lügenwarsagung sind. Dafür wird ihnen v. 8 ff. das Gericht gedroht.

V. 8—16. Die Strafe der falschen Propheten. V. 8. *Darum also spricht der Herr Jehova: weil ihr Eitles redet und Lüge weissagt, darum siehe will ich an euch, ist der Spruch des Herrn Jehova's;* V. 9 *und meine Hand soll sein wider die Propheten, die Eitles schauen und Lüge warsagen. Im Rathe meines Gottes sollen sie nicht sein und im Verzeichnisse des Hauses Israel nicht verzeichnet werden, und ins Land Israel sollen sie nicht kommen, und ihr solt erkennen, daß ich der Herr, Jehova, bin.* V. 10. *Darum, ja darum daß sie mein Volk verführen und sprechen: Fride da doch kein Fride ist, und wenn dieses eine Mauer baut, siehe so bestreichen sie sie mit Tünche,* V. 11 *so sprich zu den Tünchern, daß sie fallen wird. Es kommt strömender Regenguß, und ihr Hagelsteine fallet und Wettersturm breche los.* V. 12. *Und siehe die Wand fält, wird man nicht zu euch sagen: wo ist das Getünchte, das ihr getüncht habt?* V. 13. *Darum also spricht der Herr Jehova: ich lasse Wettersturm losbrechen in meinem Grimm und strömender Regenguß wird in meinem Zorne kommen und Hagelsteine im Grimme zur Vernichtung.* V. 14. *Und ich reiße die Wand ein, die ihr getüncht habt, und werfe sie zu Boden, daß ihr Grund entblößt werde, und fallen soll sie und ihr solt umkommen in ihrer Mitte und solt erkennen, daß ich Jehova bin.* V. 15. *So werde ich auslassen meinen Grimm an der Wand und an denen die sie tünchen, und werde zu euch sagen: Es ist aus mit der Wand und aus mit denen, die sie tünchten,* v. 16 *mit den Propheten Israels, die Jerusalem weissagten und*

ihr Gesichte des Fridens schauten, da doch kein Fride ist, ist der Spruch des Herrn Jehova's. In v. 8 wird die Strafe, welche die Pseudopropheten treffen soll, im Allgemeinen gedroht, sodann in v. 9 in der Form eines Klimax, der immer Härteres ankündigt, specialisirt. a) Sie sollen nicht mehr im Rathe des Volkes Gottes sein, d. h. ihre einflußreiche Stellung unter dem Volke verlieren (סוֹד ist der Kreis der Berathenden, nicht: geselliger Kreis oder Umgang). b) Ihre Namen sollen nicht in das Buch des Hauses Israel verzeichnet werden. Das Buch des Hauses Israel ist das Verzeichnis, in welches die Bürger des Gottesreiches eingetragen waren. Wessen Name in dieses Buch nicht aufgenommen oder aus demselben gestrichen wurde, der war damit aus der Bürgerschaft Israels ausgeschieden und verlor alle Rechte derselben. Verwandt ist das Bild vom Buche des Lebens, vgl. Ex. 32, 32. Denn Israel kommt hier nicht nach seiner äußeren Volksgemeinschaft in Betracht, sondern als Volk Gottes, so daß die Ausscheidung aus Israel zugleich Ausscheidung aus der Gemeinschaft mit Gott ist. Daß aber hier nicht von der Tilgung der Namen aus dem Buche die Rede ist, sondern vom Nichtaufschreiben in dasselbe, erklärt sich aus der Beziehung der Worte auf die Gründung des neuen Gottesreiches. Die alte Theokratie war aufgehoben, wenngleich Jerusalem noch nicht zerstört war. Das Bundesvolk war dem Gerichte verfallen, aber von dem unter die Heiden zerstreuten Israel solte ein Ueberrest in der Zukunft wieder gesammelt, in sein Land zurückgeführt und zu einem heiligen Volke Gottes erneuert werden, vgl. 11, 17 ff. Die falschen Propheten nun sollen in die Bürgerschaft des neuen Gottesreiches nicht aufgenommen werden; ja sie sollen c) auch nicht in das Land Israel kommen, d. h. nicht blos im Exile bleiben, sondern überhaupt des Anteils an den Gütern und Segnungen des Reiches Gottes verlustig gehen. Diesem Gerichte verfallen sie, weil sie das Volk Gottes verführen durch Verkündigung von Friden, wo doch kein Fride ist, d. h. durch Weckung und Nährung falscher Hoffnungen auf Glück und Heil, womit sie das Volk in seinem Sündenleben bestärken, ihm einbilden, daß es gut stehe und kein Strafgericht zu befürchten sei, vgl. Jer. 23, 17 u. Mich. 3, 5. Die Ankündigung dieses Vergehens wird durch das feierliche יַעַן וּבְיַעַן weil und alldieweil (vgl. Lev. 26, 43) eingeleitet und das Vergehen selbst durch ein Bild erläutert. Wenn das Volk eine Mauer baut, so tünchen die Pseudopropheten diese Mauer mit Kalk. וְהוּא (v. 10) bezieht sich auf עַמִּי und der Satz ist Umstandssatz. חַיִץ wird im Folgenden durch קִיר Mauer, Wand, ersezt und bed. Wand, dem arab. حائط entsprechend. תָּפֵל bed. den Kalkbewurf einer Mauer, warscheinlich von der Grundb. von תָּפַל kleben, verkleben (= טָפַל *conglutinare*, eig. aufkleben), woraus sich die übertragene Bed. Fades, Geschmackloses, entwickelt hat. Das eigentliche Wort für Tünche ist טִיחַ (v. 12) und תָּפֵל wol mit Rücksicht auf die trop. Bed. des Ungereimten (Jer. 23, 13. Thren. 2, 14) gewählt. Der Sinn des Bildes ist leicht verständlich. Das Volk macht sich thörichte Hoffnungen; diese malen die Propheten ihnen glänzend aus und prophezeien ihre Verwirklichung, statt diese Thorheit zu bekämpfen, dem Volke die Verkehrtheit seines

Tuns und Treibens aufzudecken, ihm zu zeigen, daß sein sündlicher Wandel nur Strafe und Verderben nach sich ziehen könne. Das Tünchen ist also Bild trügerischen Gleißens, des Verdeckens des inneren Verderbens durch äußeren Schein, wie Matth. 23, 27. Act. 23, 3. Dieses Bild veranlaßt den Propheten, das Gericht welches sie über das Volk und über sich selbst bringen, unter dem Bilde eines Gewittersturmes mit Hagel und Platzregen, welcher die aufgeführte und übertünchte Mauer umstürzt, darzustellen, und mit diesem Bilde den zwiefachen Gedanken auszuführen: a) das Tun des Volks, welches die falschen Propheten fördern, wird keinen Bestand haben (v. 11 u. 12), b) bei dem Sturze dieses Werkes werden auch die falschen Propheten selbst den verdienten Untergang finden (v. 13—16). Die Gerichtsdrohung begint mit dem kurzen, energischen וְיִפֹּל sie (die Mauer) falle oder soll fallen, mit dem ו der Gedankenfolge, *Ew.* §. 347[a]. Das Subject ist תָּפֵל, zu welchem יִפֹּל eine Assonanz bildet. In v. 12 wird dies von der Mauer mit der Tünche ausgesagt. Bei der Schilderung des losbrechenden Sturmes wird die Rede (mit וְאַתֵּנָה) zur Anrede, die Schilderung zur Aufforderung an die zerstörenden Naturgewalten, gegen das von den Propheten getünchte Werk loszubrechen und es zu vernichten. גֶּשֶׁם שׁוֹטֵף strömender Regen d. i. Platzregen, vgl. 38, 22. אַבְנֵי אֶלְגָּבִישׁ hier u. 38, 22 sind Hagelsteine. Das dem Ezech. eigentümliche אֶלְגָּבִישׁ ist warscheinlich גָּבִישׁ Hi. 28, 18 mit dem arab. Artikel אל: Eis, Gefrorenes, dann Krystall. רוּחַ סְעָרוֹת Wind der Stürme, Sturmwind, Wettersturm. תְּבַקֵּעַ v. 11 ist intransitiv gebraucht: losbrechen, in v. 13 transitiv: losbrechen lassen. Die active Fassung in v. 11: der Sturm wird einreißen *sc.* die Tünche der Wand (*Klief.*) ist unpassend, weil ein Sturm weder die Tünche noch die Wand einreißt, sondern die Wand umstürzt. Ganz sprach- und sinnwidrig ist aber die Uebersetzung v. 13: ich will einreißen durch Sturm (*Klief.*). Diesen Sturm will Jehova losbrechen lassen in seinem Zorne und die Mauer zerstören und dem Erdboden gleich machen, das Suffix in בְּתוֹכָהּ bezieht sich *ad sensum* auf Jerusalem, nicht auf קִיר, welches *masc.* ist und auch kein תָּוֶךְ hat. Die Rede geht hier vom Bild auf die Sache über, denn die übertünchte Mauer ist Bild von Jerusalem als Centrum der Theokratie, welches zerstört werden und unter seinen Trümmern die Lügenpropheten begraben soll. וְכִלֵּיתִי v. 15 spielt auf לְכָלָה v. 13 an, indem Ez. durch eine neue Wendung des כלה den Gedanken, daß der Zorn Gottes die Mauer und ihre Tüncher vernichten solle, wiederholt und durch diese Wiederholung mit der ausdrücklichen Erklärung, daß die falschen Friden verkündigenden Propheten solche Tüncher seien, die Drohung abrundet.

V. 11—23. **Wider die falschen Prophetinnen.** Wie der Herr nicht blos Männer, sondern zuweilen auch Frauen — Mirjam, Debora, Hulda — mit der Gabe der Weissagung begnadigte, so traten neben den falschen Propheten auch Frauen auf, die ohne vom Geiste Gottes getrieben zu sein, aus dem eigenen Herzen weissagten. V. 17—19. Ihr Treiben. V. 17. *Und du Menschensohn, richte dein Angesicht gegen die Töchter deines Volks, die aus ihrem Herzen weissagen, und weissage wider sie,* V. 18 *und sprich: Also spricht der Herr Jehova: wehe denen die Decken*

zusammennähen über alle Gelenke meiner Hände, und machen die Kappen für den Kopf jeglichen Wuchses, um Seelen zu fangen. Die Seelen meines Volkes fangt ihr und eure Seelen erhaltet ihr am Leben. V. 19. *Und ihr entheiligt mich bei meinem Volke um einige Hände voll Gerste und etliche Bissen Brotes, um Seelen zu tödten, die nicht sterben, und Seelen am Leben zu erhalten, die nicht leben solten, indem ihr mein Volk belügt, die auf Lügen hören.* — Wie in v. 2 die Propheten, so werden hier v. 17 auch die Prophetinnen zuerst als solche charakterisirt, die aus ihrem eigenen Herzen weissagen, und dann v. 18 u. 19 erst ihre Verschuldungen näher bezeichnet. Der Sinn dieser Vv. hängt aber wesentlich ab von der Auffassung des יָדַי, welches nach dem Vorgange der LXX, des *Syr.* u. der *Vulg.* von der Mehrzahl der Ausll. als identisch mit יָדַיִם oder יָד genommen und von den Händen der Frauen oder Prophetinnen verstanden wird. Allein יָדַי ist weder seltene Form für יָדַיִם, wofür selbst *Ew.* im Lehrb. §. 177[a] sie hält, gerechtfertigt, noch weniger kann es für den Sing. יָד stehen; und für Textänderung fehlen zureichende Gründe, da das זְרוֹעֹתֵיכֶם ich will die כְּסָתוֹת von euren Armen reißen (v. 20), die Annahme, daß die Prophetinnen ihre Arme in כסתות gehült hatten, weder fordert, noch überhaupt diese Annahme als sachgemäß sich zeigt. Das nur hier (v. 18 u. 20) vorkommende כסתות von כֶּסֶת mit radical gewordenem ת *foem* (vgl. *Ew.* §. 186[e]) bed. Decken oder Hüllen = כְּסוּת. Die Bed. Kissen — προσκεφάλαια (LXX), *pulvilli* (*Vulg.*) oder Pfühle nach den Rabb. ist blos aus unserer Stelle gefolgert und entschieden irrig; denn für Kissen paßt weder תָּפַר zusammennähen, noch עַל כָּל־אַצִּילֵי יָדַי da man Kissen auf die Gelenke der Hände weder legt, noch weniger darauf zusammennäht. Dieser leztere Grund spricht auch entschieden gegen die Erklärung des כסתות von Teppichen, welche zu Polstern, Ruhebetten verwandt wurden und auf denen jene Weiber der Ueppigkeit gelagert erscheinen (*Häv.*). Denn Kissen oder Polster legt man nicht *auf*, sondern allenfalls unter die Armgelenke oder Ellenbogen und die Achseln, die *Häv.* unter אַצִּילֵי יָד verstehen will. Damit fält die Erklärung der Worte von Teppichen, welche die Prophetinnen für alle ihre Armgelenke zusammengenäht hätten zu bequemen Lagern auf prachtvollen Teppichen, um darauf Wollust zu treiben. Nicht minder haltlos sind die Erklärungen der כסתות von Amuletten (*Ephr. Syr.*) oder Gebetsriemen, die sie um die Armgelenke gewickelt hätten, wenn sie Orakel einholten oder auch erteilten (*Hitz.*). Dagegen hat schon *Klief.* mit vollem Rechte bemerkt: „es ist klar, daß weder von Ehebrecherei, noch von Amuletten, noch von Gebetsriemen im Texte etwas zu lesen ist.“ Auch im folgenden Satze ist die herkömmliche Erklärung des מִסְפָּחוֹת von Kissen (*ὑπαυχένια Symm., cervicalia, Vulg.*) oder weite Mäntel = מִטְפָּחוֹת (*Hitz. Häv.* u. A.) weder sprachlich gesichert, noch dem עַל רֹאשׁ entsprechend. Von סָפַח hinzufügen stammend kann מִסְפָּחוֹת im vorliegenden Contexte nur eine an den Kopf sich anschließende Kappe bedeuten, und עַל vom Muster und Vorbilde, wonach man sich richtet, gebraucht sein, wie Ps. 110, 4. Esth. 9, 26: sie machen die Kappen nach (entsprechend) dem Kopfe jeglicher Statur. Die Worte beider Sätze sind bildlich und von *Klief.* treffend so erklärt: „Es wird den Prophetin-

nen ein gedoppelter Vorwurf gemacht. Erstens nähen sie Decken zusammen, um sie um alle Gelänke der Hand Gottes zu wickeln, daß er sie nicht rühren kann, d. h. sie verhüllen und verdecken durch ihre Weissagung der Lüge das Wort Gottes und namentlich dessen strafende und drohende Kraft dergestalt, daß der drohende und richtende Arm Gottes, der vor Allem durch sein prophetisches Wort offenbar und wirksam werden solte, nicht offenbar und wirksam wird. Zweitens machen sie Ueberwürfe über die Häupter der Menschen und zwar so daß sie dieselben genau der Statur des Einzelnen anpassen, so daß die Menschen nicht hören noch sehen, d. h. sie verhüllen durch ihre gleißenden, sich den subjectiven Gelüsten ihrer jedesmaligen Hörer anschließenden Lügen der Menschen Sinne, daß dieselben für die Warheit weder Ohr noch Auge behalten." Beides tun sie, um die Seelen zu fangen. Die notwendige Folge ihres Tuns wird als von ihnen beabsichtigt dargestelt und diese Absicht dann weiter so bestimt, daß sie die Seelen des Volkes Gottes fangen d. h. ins Verderben locken und für ihre eigenen Seelen sorgen. Der Satz הַנְּפָשׁוֹת תְּצוֹדֵדְנָה ist nicht als Frage zu fassen: die Seelen . . . wolt ihr fangen? den Zweifel anzudeuten, ob sie wirklich ganz ungestraft ihren Wandel fortsetzen zu können meinten (*Häv.*), sondern enthält die einfache Aussage, was bei dem Seelenfangen herauskomt: Sie fangen die Seelen des Volkes Gottes und erhalten ihre eigenen Seelen d. h. sie stehlen dem Volke Gottes sein Leben und sorgen für das eigene (*Klief.*). לְעַמִּי ist statt des Genitivs (*stat. constr.*) gesezt, um den auf עַמִּי liegenden Accent anzudeuten. Ebenso לָכֶנָה statt des Suffixes. Die Construction ist wie 1 Sam. 14, 16. Wie sehr sie sich dabei versündigen, zeigt v. 19. Sie entheiligen Gott bei seinem Volke, nämlich dadurch, daß sie die Eingebungen ihres Herzens dem Volke als Gottesoffenbarungen vortragen, um sich das tägliche Brot zu erwerben (vgl. Mich. 3, 5), und durch ihre Lügen das Volk, das nur so gern auf die Lüge hört, ins Verderben stürzen — die Seelen des Volks, die leben solten, tödten und die welche nicht leben solten, d. h. ihre eigenen Seelen, da falsche Propheten den Tod verdienen (Deut. 18, 20), erhalten. Dafür wird die Strafe nicht ausbleiben.

V. 20—23. Die Strafe der falschen Prophetinnen. V. 20. *Darum also spricht der Herr Jehova: siehe ich will an eure Decken, womit ihr fanget, will die Seelen fliegen lassen; und ich werde sie von euren Armen wegreißen und die Seelen frei lassen, die ihr fanget, die Seelen zum Fliegen.* V. 21. *Und ich werde eure Kappen zerreißen und mein Volk aus eurer Hand erretten, und nicht sollen sie noch ferner in eurer Hand werden zur Beute, und ihr solt erkennen, daß ich Jehova bin.* V. 22. *Darum daß ihr das Herz des Gerechten kränket mit Lüge, so ich nicht betrübt habe, und die Hände des Gottlosen stärket, so daß er nicht umkehrt von seinem bösen Wege, sein Leben zu erhalten,* V. 23 *darum solt ihr nicht mehr Eitles schauen und nicht ferner Warsagerei treiben; und ich will mein Volk aus eurer Hand erretten, und ihr solt erkennen, daß ich Jehova bin.* — Die Gerichtsdrohung schließt sich genau an die Rüge der Verschuldungen an; v. 20 u. 21 entsprechen der Rüge in v. 18, und v. 22 u. 23 der in v. 19. Erstlich will der Herr die Decken und Kappen d. h. die Lügen-

gewebe der Pseudoprophetinnen zerreißen und das Volk aus ihren Schlingen erretten (v. 20 u. 21); sodann will er dem verderblichen Treiben dieser Personen überhaupt ein Ende machen (v. 22 u. 23). Die Worte von אֲשֶׁר אַתֵּנָה bis לְפֹרְחוֹת v. 20ª bieten, wenn man sie, wie meist geschieht, als einen Satz betrachtet, unüberwindliche Schwierigkeiten dar, indem sich weder dem שָׁם ein erträglicher Sinn abgewinnen läßt, noch לְפֹרְחוֹת dazu paßt. Mag man כְּסָתוֹת von Decken oder von Kissen verstehen, so ist jedenfalls die von den meisten Ausll. beliebte Verbindung des שָׁם mit אֲשֶׁר: woselbst ihr die Seelen fanget, unstatthaft, weil Decken und Kissen nicht die Orte waren, woselbst man die Seelen fing, sondern nur Mittel zum Fangen derselben sein konten. Statt שָׁם solte man בָּם oder בָּהֶם erwarten wie *Hitz.* auch emendiren will. Noch weniger statthaft ist die Beziehung des שָׁם auf Jerusalem: womit ihr daselbst die Seelen fanget, da das שָׁם nicht nur eine ganz überflüssige Ortsbestimmung enthalten, sondern auch eine dem Zusammenhange fremde Beschränkung ergeben würde. Weder von den Propheten noch von den Prophetinnen ist gesagt, daß sie nur in Jerusalem lebten und wirkten, sondern ganz allgemein von den Propheten Israels und den Töchtern dieses Volks ist v. 2 u. 17 die Rede, und in v. 16 nur ausgesprochen daß die Pseudopropheten Jerusalem Friden weissagten, ohne daß Fride war. Hienach müssen wir die Beziehung des שָׁם auf Jerusalem (v. 16) für einen bloßen Notbehelf erklären, welcher zeigt, daß man dem Worte keinen rechten Sinn abgewinnen kann. Aber auch לְפֹרְחוֹת bleibt bei dieser Construction der Worte unbegreiflich. Daß פָּרַח hier in der aram. Bedeutung *volare*, fliegen, steht, haben die meisten Ausll. richtig erkant. In der zweiten Vershälfte unterliegt diese Bedeutung keinem Zweifel. Denn שִׁלַּח komt Deut. 22,7 vom Freilassen oder Fliegenlassen des Vogels vor, und die Verbindung שִׁלַּח אֶת־הנפ׳ לְפֹרְחוֹת ist durch שִׁלַּח לְחָפְשִׁי Ex. 21,26 sowie die Sache selbst — die Vergleichung der Seelen mit Vögeln — durch Ps. 11,1 u. 124,7 gesichert. Hienach bed. שִׁלַּחְתִּי אֶת־הַנְּפָשׁוֹת . . . לְפֹרְחוֹת ich entlasse (lasse frei) die Seelen, welche ihr gefangen, zu Fliegenden d. h. daß sie frei davon fliegen können. Anders darf man לְפֹרְחוֹת auch im ersten Glide nicht fassen, weil dort gleichfalls אֶת־הַנְּפָשׁוֹת mit ihm verbunden ist. Werden nun die fraglichen Worte des ersten Hemistichs in einen Satz zusammengezogen, so ergeben sie den offenbar falschen Gedanken: womit ihr die Seelen fanget zum Fliegenlassen. Die Unmöglichkeit dieses Sinnes einsehend hat man die Schwierigkeit durch Paraphrasen verdeckt, so z. B. *Ewald,* welcher לְפֹרְחוֹת beide Male übersezt: als wären sie Zugvögel, aber das erste Mal an Zugvögel denkt, denen man Netze stelt um sie zu fangen, das zweite Mal an Zugvögel, die man fliegen läßt, also genau betrachtet das erste לְפֹרְחוֹת vom Fangen, das zweite vom Fliegenlassen der Vögel versteht. Eine Deutung, die sich von selbst widerlegt, da פָּרַח fliegen nicht auch fangen bedeuten kann. Nicht besser ist die Erklärung des לְפֹרְחוֹת im ersten Hemistich: *ut advolent ad vos*, im zweiten: *ut avolent* (*Kimchi*, *Ros.* u. A.). Auch dadurch wird die Schwierigkeit nicht gehoben, daß man dem פֹּרְחוֹת mit *Häv.* die Bed. Ausgelassenheit, Ausschweifung, aus den Dialekten aufzudringen sucht, für welche der hebr. Sprachgebrauch gar keinen An-

haltspunkt bietet. Wenn hienach der vorliegende Text keinen erträglichen Sinn ergibt, so kann er nicht richtig sein, und es bleibt zur Lösung der Schwierigkeiten kein anderer Ausweg übrig, als das unpassende שָׁם in שָׂם zu ändern und die W. von אֲשֶׁר אַתֵּנָּה bis לְפֹרְחוֹת in zwei Sätze zu zerlegen, wie in der obigen Uebersetzung geschehen ist. Das relative אֲשֶׁר bedarf keiner Ergänzung, da צוּד mit doppeltem Accus. construirt wird, z. B. Mich. 7, 2 צוּד חֵרֶם mit dem Netze fangen, und das fehlende Object: die Seelen zu מְצֹדְדוֹת sich leicht aus dem folgenden Satze ergänzt. שָׂם als Particip kann entweder noch von הִנְנִי abhängen: siehe ich mache, oder auch als einen Erklärungssatz einführend genommen werden: machend die Seelen zu Fliegenden, d. h. daß sie fliegen können (שׂוּם לְ Gen. 12, 2 u. ö.). Die beiden Sätze des ersten Hemistichs entsprechen dann genau den beiden Sätzen der zweiten Vershälfte. וְקָרַעְתִּי אֹתָם erläutert das הִנְנִי אֶל כסת׳ ich will die Decken zerreißen von ihren Armen weg. Diese Worte erfordern nicht die Annahme, daß die Prophetinnen die לסתות an oder auf ihren Armen trugen, sie erklären sich vollständig auch aus der Vorstellung, daß diese Personen dieselben mit ihren Händen verfertigten. וְשִׁלַּחְתִּי וגו entspricht dem שָׂם אֶת־הַנְּפָשׁוֹת וגו und לְפֹרְחוֹת hängt von שִׁלַּחְתִּי ab. Die Einschiebung des אֶת־נְפָשִׁים ist auf Rechnung der wortreichen Breite der Ezechielschen Diction zu setzen, ist aber nicht bloße Wiederholung des durch den Relativsatz אֲשֶׁר אַתֶּם מצ׳ von לְפֹרְחוֹת weit getrennten אֶת־הַנְּפָשׁוֹת, sondern, wie die ungewöhnliche Pluralform נְפָשִׁים zeigt, zugleich sachliche Erklärung desselben, wodurch die mit Vögeln verglichenen Seelen zu lebenden Wesen, was נֶפֶשׁ auch sonst bedeutet, hypostasirt werden. Das Fehlen des Artikels aber bei אֶת erklärt sich daraus, daß die Seelen unmittelbar vorher näher bestimt waren, wie z. B. 1 Sam. 24, 6. 2 Sam. 18, 18, wo die nähere Bestimmung sogleich nachfolgt, vgl. *Ew.* §. 277[d] S. 683. — Was v. 20 von den Decken, das wird v. 21 von den Kappen gesagt. Auch diese will Gott zerreißen, um sein Volk aus der Gewalt der Lügenprophetinnen zu erretten. In welcher Weise Gott beides tun werde, das wird v. 22 u. 23 angedeutet; nämlich nicht blos dadurch, daß er ihre Lügenweissagungen durch seine Gerichte zu Schanden machen, sondern dadurch, daß er überhaupt dem Warsagen ein Ende machen, die falschen Prophetinnen ausrotten wird, indem er sie zu Spott und Schanden werden läßt. Diese Drohung wird in v. 22 durch nochmalige Hervorhebung des schädlichen Treibens dieser Personen motivirt, die Schädlichkeit dieses Treibens hier aber ohne Bild, in eigentlicher Rede angegeben. Sie tun dem Gerechten, Guten Leid an und stärken die Hände der Bösen. הַכְאוֹת *hiph.* von כָּאָה im Syr. anfahren, verzagt machen; so hier im Hiph. mit לֵב verbunden: das Herz kränken. שֶׁקֶר adverb. mit Lüge, lügenhafter Weise, nämlich durch Verkündigung von Unheil und göttlichen Strafen, womit sie die Frommen, die sich ihrem Treiben nicht fügen wolten, bedrohten, wogegen sie den Gottlosen, die sich von ihnen berücken ließen, Glück und Heil prophezeiten und sie dadurch in ihrem bösen Wandel bestärkten. Dafür will Gott sie zu Schanden machen durch seine Gerichte, die ihren Trug offenbar machen und das Warsagen ihnen verleiden sollen.

Cap. XIV. Gottes Verhalten gegen die Götzendiener und die Unabwendbarkeit der Strafgerichte.

Dieses Cap. enthält zwei Gottesworte, welche in unverkennbarem innerlichem Zusammenhange stehen. Während das erste, v. 1—11, den Aeltesten, die zu dem Propheten gekommen waren Gott zu fragen, verkündigt, daß der Herr sich von den Abgöttischen nicht erfragen lasse, sondern allen, die sich vom Götzendienste nicht bekehren, nur mit schweren Gerichten antworten und auch die Propheten, welche solchen Fragern Antwort geben solten, ausrotten werde, tritt das andere, v. 12—23 der falschen Hoffnung entgegen, daß Gott um der Gerechtigkeit der Frommen willen dem Strafgerichte Einhalt tun und Jerusalems schonen würde.

V. 1—11. **Den Götzendienern gibt der Herr keine Antwort.** In v. 1 wird der Anlaß zu diesem und den folgenden Gottesworten berichtet: *Es kamen zu mir Männer von den Aeltesten Israels und sezten sich vor mir hin.* Diese Männer waren nicht Abgesandte der in Palästina befindlichen Israeliten (*Grot. J. H. Mich.*), sondern Aelteste aus den Exilirten, unter welchen Ezechiel gewirkt hatte. Sie kamen den Propheten aufzusuchen (v. 3) offenbar in der Absicht, durch ihn ein Gotteswort über die Zukunft Jerusalems oder das Schicksal des Reiches Juda zu erlangen. Daß sie — wie *Häv.* meint, eine bestimte Anfrage dieses Inhalts an den Propheten gerichtet hätten, auf welche v. 12—23 die Antwort gebe, läßt sich weder aus dem ersten noch aus dem zweiten Gottesworte unsers Cap. folgern. Obwol nämlich ihr Kommen zum Propheten zeigt, daß seine Weissagungen Eindruck auf sie gemacht hatten, so wird doch weder in v. 1 angegeben, daß sie gekommen wären, Gott zu fragen, wie die Aeltesten in c. 20,1, noch wird in den Gottesworten selbst auf bestimte Fragen hingedeutet, sondern im ersten (v. 2—11) nur die Absicht des Fragens vorausgesezt und die Herzensstellung, die sie nicht zum Fragen kommen ließ, aufgedeckt, und im zweiten (v. 12—23) das falsche Vertrauen auf die Gerechtigkeit der Frommen als nichtig dargestelt.

V. 2. *Und es geschah das Wort Jehova's zu mir also:* V. 3. *Menschensohn, diese Männer haben ihre Götzen in ihr Herz aufsteigen lassen und den Anstoß zur Verschuldung vor ihr Angesicht gestelt, soll ich mich wol von ihnen erfragen lassen?* V. 4. *Darum rede mit ihnen und sprich zu ihnen: Also spricht der Herr Jehova: jeder vom Hause Israel, der seine Götzen in sein Herz erhebt und den Anstoß zu seiner Missetat vor sein Angesicht stelt und zum Propheten komt, dem erweise ich mich antwortend nach ihr, nach der Menge seiner Götzen,* v. 5 *um das Haus Israel zu fassen an seinem Herzen, weil sie von mir weg sich zurückgezogen, sie alle durch ihre Götzen.* — Diese Aeltesten haben wir uns nicht als dem groben Götzendienste ergeben vorzustellen. הֶעֱלָה עַל לֵב bed. in den Sinn kommen lassen, eine Sache im Herzen aufsteigen lassen, daß man sich innerlich mit ihr beschäftigt. Auch das „vor sein Angesicht stellen" ist geistig zu verstehen von einer Sache, die man nicht außer Acht lassen will. מִכְשׁוֹל עֲוֹנָם Anstoß zur Missetat und Verschuldung (vgl.

7,19) sind die Götzen. Die beiden Redeweisen bezeichnen also nur den Zug des Herzens und Geistes zu falschen Göttern. Von solchen, deren Herz an den Götzen hängt, läßt sich Gott nicht suchen und finden. Der Fragesatz הַאִדָּרֹשׁ וגו׳ enthält eine starke Verneinung; die Verstärkung liegt in dem dem Verbo vorgesezten Infin. absol. אִדָּרֹשׁ, in welchem das ה, um das Zusammentreffen zweier ה zu vermeiden, in א erweicht ist. נִדְרַשׁ sich suchen lassen involvirt das Finden Gottes, daher Jes. 65,1 נִדְרַשְׁתִּי dem נִמְצֵאתִי parallel steht. In v. 4 f. folgt die positive Aussage über Gottes Verhalten gegen die, welche dem Götzendienste im Herzen ergeben sind. Jeglichem solchen Israeliten wird der Herr nach Maßgabe der Menge seiner Götzen antworten. Das Niph. נַעֲנָה hat weder die Bed. des Kal, noch bed. es verantwortlich sein (*Ew.*) oder gar: sich unterreden, sich bezeugen, sondern steht gewöhnlich passivisch: beantwortet werden, d. h. Erhörung finden oder erlangen (Hi. 11,2. 19,7), hier reflexiv: sich antwortend verhalten, erweisen. בה nach dem *Chet.* בָהּ, wofür das *Keri* die erleichternde Glosse בָא bietet, bezieht sich auf das folgende בְּרֹב גל׳, indem nach einer im Aramäischen häufigen Ausdrucksweise der folgende Nominalbegriff durch ein voraufgestelltes Pronomen anticipirt wird, hier des Nachdrucks wegen, um das folgende Object stärker hervorzuheben. ב bed. hier *secundum*, eig. in der Weise, nicht: dafür, weil diese Bed. nicht zu dem in gleicher Verbindung wiederkehrenden ב v. 7 (בִּי) paßt. Die Weise, wie Gott den Abgöttischen sich nach ihren Götzen antwortend bezeugt, wird erst v. 8 angegeben. Hier in v. 5 ist zunächst nur die Absicht dieses göttlichen Verfahrens genant: um Israel am Herzen zu fassen, d. h. nicht blos sie zu rühren und zu bessern, sondern: um durch Strafgerichte das Herz zu beugen (vgl. Lev. 26,41) und dadurch zum Aufgeben des Götzendienstes und zur Rückkehr zum lebendigen Gotte zu bewegen. נָזֹרוּ wie Jes. 1,4 zurückweichen, sich zurückziehen von Gott weg. כֻּלָּם ist nachdrucksvolle Wiederholung des zu נָזֹרוּ gehörigen Subjectes.

V. 6—8. In diesen Vv. wird die göttliche Drohung, mit der Aufforderung sich zu bekehren, wiederholt, erweitert und mit klaren Worten ausgesprochen. V. 6. *Darum sprich zum Hause Israel: Also spricht der Herr, Jehova: kehret um und kehret ab von euren Götzen, und von allen euren Greueln kehret ab euer Angesicht!* V. 7. *Denn jeder vom Hause Israel und von den Fremdlingen, die sich in Israel aufhalten, so er sich von mir entfremden und seine Götzen in sein Herz aufsteigen lassen und den Anstoß zu seiner Missetat vor sein Angesicht stellen solte und zu dem Propheten kommen, um mich sich zu suchen, dem werde ich mich in meiner Weise antwortend zeigen.* V. 8. *Ich werde mein Angesicht wider selbigen Mann richten und werde ihn verstören zu einem Zeichen und zu Sprichwörtern, und werde ihn ausrotten aus meinem Volke; und ihr solt erkennen, daß ich Jehova bin.* לָכֵן v. 6 dem Gedanken nach dem לָכֵן v. 4 coordinirt, knüpft doch zunächst an v. 5ᵇ an: weil sie von Gott sich entfremdet haben, darum verlangt Gott, daß sie sich bekehren. Denn jedem, sei er Israelit oder unter Israel lebender Fremdling, der mit Götzen im Herzen Gott suchen will, dem wird Gott durch schwere Strafgerichte antworten. Das שׁוּבוּ kehret um, bekehret euch, wird durch הָשִׁיבוּ — — פְּנֵיכֶם

verstärkt. Die zwiefache Aufforderung zur Buße entspricht der zwiefachen Rüge des Götzendienstes v. 3; das שׁוּבוּ dem הֶעֱלָה גל׳ עַל לֵב, das הָשִׁיבוּ פְּנֵיכֶם dem Stellen der Götzen נֹכַח פְּנֵיהֶם v. 3. הָשִׁיבוּ ist nicht intransitiv gebraucht, wie scheinbar 18, 30, sondern mit dem am Ende des V. folgenden Objecte פְּנֵיכֶם zu verbinden und vor diesem der Deutlichkeit und des Nachdrucks wegen wiederholt. Die Aufforderung zur Bekehrung und zum Aufgeben des Götzendienstes wird v. 7 begründet durch die Drohung, daß Gott jeden Israeliten und jeden in Israel lebenden Fremdling, der sich von Gott zurückzieht und den Götzen nachhängt, vertilgen werde. Die Ausdrucksweise v. 7ª ist fast wörtlich nach Lev. 17, 8. 10. 13 gebildet. Ueber die Verpflichtung der Fremdlinge zum Meiden des Götzendienstes und aller sittlichen Greuel vgl. Lev. 20, 2. 18, 26. 17, 10. Ex. 12, 19 u. a. Das ו vor יִנָּזֵר und יַעַל steht nicht für das ו *relat.*, sondern vor dem Jussive, einen Fall setzend: solte er sich absondern von der Nachfolge meiner und aufsteigen lassen . . . לִדְרָשׁ־לוֹ בִי nicht: um sich bei dem Propheten Rath von mir zu erholen (*Häv.*), denn לוֹ kann nicht auf den Propheten bezogen werden, obwol דָּרַשׁ mit לְ die Bed. jemand suchen hat, und לְ also die Person bezeichnen kann, die man bittend angeht (vgl. 2 Chr. 15, 13. 17, 4. 31, 21), weil hier Jehova derjenige ist, den man suchte, und die Bemerkung von *Häv.*, daß דָּרַשׁ mit לְ nur äußerlich den Gegenstand, welchen man aufsucht, hier also das Mittel, das Organ, durch welches Gott redet, bezeichne, durch die angeführten Stellen als falsch erwiesen wird. לוֹ ist reflexiv oder als *dat. commodi* auf den Fragenden, Suchenden zu beziehen. Die Person, die man fragend oder suchend angeht, d. i. Gott, ist durch בְּ bezeichnet, wie 1 Chr. 10, 14 (דָּרַשׁ בַּיהוָֹה) und öfter vom Orakel- oder Hilfesuchen bei den Götzen, 1 Sam. 28, 7. 2 Kg. 1, 2 ff. Nur so entsprechen לוֹ und בִי den nämlichen Worten im Nachsatze: Wer sich bei Gott Raths sucht, dem wird Gott sich antwortend zeigen בִי in ihm d. h. seinem Wesen entsprechend, in seiner Weise, nämlich wie v. 8 beschrieben wird. Die Strafdrohung ist nach Stellen des Gesetzes gebildet, נָתַתִּי פָּנַי וגו und הִכְרַתִּי וגו nach Lev. 20, 3. 5. 6 und וַהֲשִׁמוֹתִיהוּ וגו frei nach הָיָה לְשַׁמָּה לְמָשָׁל וגו Deut. 28, 37. Hienach bleibt kein Zweifel darüber, daß הֲשִׁמוֹתִי auf שָׁמֵם zurückzuführen ist und für הֲשִׁמּוֹתִי steht, indem nach späterer Sprachweise die Schärfung durch *Dag. forte* in Dehnung durch einen langen Vocal aufgelöst ist. Schon die Rückbeziehung auf Deut. 28, 37 vgl. mit הָיָה לְאוֹת *ib.* v. 46 weist die Annahme zurück, daß השמותי von שׂים abzuleiten und demgemäß zu punktiren sei, obgleich schon LXX, *Targ. Syr. Vulg.* שִׂים ausgedrückt haben; vgl. noch Ps. 44, 15. Hiezu komt, daß שׂים im Perfecto niemals nach Hiphil formirt wird, und daß in 20, 26 in ähnlicher Verbindung אֲשִׁמֵּם steht. Der Ausdruck ist prägnant: ich mache ihn wüste, daß er zum Zeichen und zu Sprichwörtern wird.

V. 9—11. Eine andere Antwort soll auch kein Prophet geben. V. 9. *Wenn aber ein Prophet sich bereden läßt und gibt ein Wort, so habe ich diesen Propheten beredet und werde meine Hand gegen ihn ausstrecken und ihn vertilgen aus meinem Volke Israel.* V. 10. *Sie sollen ihre Schuld tragen; wie die Schuld des Fragenden, so soll die Schuld des Propheten sein;* V. 11 *auf daß nicht mehr das Haus Israel von mir abirre und sich*

nicht mehr verunreinige mit allen seinen Vergehungen, sondern sie mein Volk seien und ich ihr Gott, ist der Spruch des Herrn, Jehova's. Der Prophet, der sich bereden läßt, ist nicht ein Prophet מִלִּבּוֹ 13,2, sondern ein solcher, der wirklich ein Gotteswort zu haben meint. פִּתָּה bereden, durch freundliches Zureden locken (im guten Sinne Hos. 2,16), meist aber *sensu malo*, verleiten, verführen zu Unerlaubtem oder Bösem. Wenn er sich bereden läßt, nicht notwendig *spe lucri ab hypocritis eum consulentibus et laeta responsa flagitantibus* (*Mich. Ros.*), dadurch wird der Gedanke abgeschwächt. Es kann auch aus uneigennütziger Gutmütigkeit geschehen. Auch das Wort braucht nicht ein selbsterdachtes Gotteswort oder eine falsche Weissagung zu sein. Gemeint ist nur ein Wort andern Inhalts als das v. 6—8 ausgesprochene, welches entweder Bekehrung fordert oder dem Unbußfertigen das Gericht verkündet, also jedes Wort, das den Sünder in seiner Sicherheit bestärken kann. — Mit אֲנִי יהוה v. 9 wird der Nachsatz energisch eingeführt, wie v. 4 u. 7, das פִּתֵּיתִי aber kann nicht futurisch gefaßt werden: ich will bereden, sondern ist Perfectum, denn das Bereden des Propheten muß dem sich Beredenlassen vorangehen. Eben so wenig läßt sich פִּתֵּיתִי mit den Kchv. u. älteren luth. Theologen *permissive* deuten, von der göttlichen Zulassung, daß Gott der Verführung nicht wehrt, und noch weniger mit *Storr* in declarativem Sinne: *eum a cultu Jovae aberrasse declarabo*, oder: ihn als Thoren hinstellen durch Bestrafung für seinen Ungehorsam (*Schmieder*). Die Worte sind vielmehr nach 1 Kg. 22,20 ff. zu verstehen, wo das Bereden (פִּתָּה) Sache eines Lügengeistes ist, welcher die Propheten Ahabs inspirirte, dem König Heil zu verkündigen, damit er falle. Wie da Jehova diesen Geist gesendet, in den Mund der Propheten gegeben hat, so ist auch hier das Bereden eine Wirkung Gottes; nicht blos göttliche Zulassung, sondern göttliche Schikkung und Fügung, die jedoch die menschliche Freiheit nicht aufhebt, sondern wie jedes „Bereden, Ueberreden" die Möglichkeit des Sich-nicht-beredenlassens voraussezt. Vgl. die Erörterung zu 1 Kg. 22,20 ff. Richtig bemerkt schon *Calv.* zu unserm V.: *hic locus docet nullas exoriri vel imposturas vel fraudes nisi Deo volente.* Dieses göttliche Wollen aber oder das Bereden der Propheten zu eigenwilligen, von Gott nicht eingegebenen Aussprüchen geschieht nur bei solchen Personen, die dem Bösen in sich Raum geben, um sie zu versuchen und zur Entscheidung zu führen, ob sie die sündlichen Neigungen ihres Innern zu bekämpfen und zu überwinden trachten, oder dieselben zur Tat sich ausgestalten lassen, damit sie im lezteren Falle für das Gericht reif werden. In diesem Sinne beredet Gott einen solchen Propheten, damit er ihn dann aus seinem Volke austilgen könne. Diese Strafe soll aber nicht den Propheten allein treffen, sondern auch den Suchenden oder Fragenden, um Israel wo möglich von seiner Verirrung zurückzuführen und zu einem von Sünde gereinigten Volke Gottes zu machen (v. 10 u. 11). Zu diesem Zwecke ließ Gott in den lezten Zeiten des Reiches Juda die falsche Prophetie so mächtig hervortreten, um den Scheidungsproceß zwischen den Frommen und den Gottlosen zu beschleunigen, und durch das die Gottlosen austilgende Gericht sein Volk zu läutern und dem Ziele seiner Berufung entgegen zu führen.

V. 12—23. **Die Gerechtigkeit der Frommen wird das Gericht nicht abwenden.** Die Drohung des vorigen Gotteswortes, daß Gott den Götzendienern, wenn sie sich nicht bekehren, nicht anders als mit Vertilgungsgericht antworten werde, ließ die Möglichkeit offen, daß er doch um der Gerechten willen den Untergang Juda's und Jerusalems abwenden werde, wie er ja dem Erzvater Abraham in Bezug auf Sodom und Gomorrha zugesagt hatte Gen. 18, 23 ff. Diese Hoffnung, welche das Volk und die zum Propheten gekommenen Aeltesten hegen mochten, soll nun das folgende Gotteswort dem Volke entreißen mit der Verkündigung: wenn irgend ein Land durch Abfall sich gegen Gott so versündigte, daß er es mit den schon von Mose Lev. 26, 22. 25. 26 u. a. St. dem abtrünnigen Israel gedrohten Strafen belegen, Menschen und Vieh darin austilgen und das Land zur Wüste machen müßte: so werde es einem solchen Lande nichts helfen, ob auch einzelne Gerechte, wie Noah, Daniel und Hiob, darin lebten, indem zwar solche Gerechte für ihre Person gerettet werden würden, aber ihre Gerechtigkeit den Sündern keine Rettung gewähren könte. Dieser Gedanke wird v. 13—20 so ausgeführt, daß der Reihe nach vier Vertilgungsstrafen über das Land kommend und es verheerend gesezt werden und bei jeder wiederholt wird, daß auch Gerechte wie Noah, Daniel und Hiob nur ihre eigenen Seelen, nicht aber einen der Sünder retten werden. So wird nach v. 21—23 der Herr auch bei Sendung seiner Gerichte wider Jerusalem verfahren und dieselben so vollziehen, daß darin die Notwendigkeit und die Gerechtigkeit seines Tuns offenbar werden soll. — Dieses Gotteswort bildet ein ergänzendes Seitenstück zu Jer. 15, 1—4, wo der Herr auf des Propheten Fürbitte antwortet, daß auch die Intercession eines Mose und Samuel für das Volk die über dasselbe zu verhängenden Gerichte nicht aufhalten werde.

V. 12. *Und es geschah das Wort Jehova's zu mir also:* V. 13. *Menschensohn, wenn ein Land gegen mich sündigt, Treulosigkeit zu begehen, und ich meine Hand gegen dasselbe ausstrecke und ihm die Stütze des Brotes zerbreche und Hunger in dasselbe sende und aus ihm Menschen und Vieh ausrotte,* V. 14 *und es wären diese drei Männer darinnen, Noah, Daniel und Hiob, so würden sie durch ihre Gerechtigkeit ihre Seele erretten, ist der Spruch des Herrn, Jehova's.* V. 15. *Wenn ich böse Thiere in das Land bringe, daß sie es kinderlos machen und es zur Einöde werde, daß niemand durchziehe wegen der Thiere,* V. 16 *so würden diese drei Männer darinnen, bei meinem Leben, ist der Spruch des Herrn, Jehova's, nicht Söhne und Töchter erretten; sie allein würden gerettet, das Land aber zur Einöde werden.* V. 17. *Oder ich bringe das Schwert in selbiges Land und spreche: das Schwert fahre durch das Land, und ich rotte aus demselben Menschen und Vieh aus,* V. 18 *so würden diese drei Männer in ihm, bei meinem Leben, ist der Spruch des Herrn Johova's, nicht Söhne und Töchter retten, sondern sie allein würden gerettet werden.* V. 19. *Oder ich sende Pest in selbiges Land und schütte meinen Grimm darüber aus in Blut, auszurotten aus ihm Menschen und Vieh,* V. 20 *so würden Noah, Daniel und Hiob in seiner Mitte, bei meinem Leben, ist der Spruch des Herrn, Jehova's, warlich weder Sohn noch Tochter erretten; sie nur*

würden durch ihre Gerechtigkeit ihre Seele erretten. אֶרֶץ v. 13 ist mit Absicht nicht näher bestimt, um den Gedanken in genereller Allgemeinheit aufzustellen. Dagegen die Versündigung wird durch לִמְעָל־מַעַל näher bestimt. מַעַל eig. bedecken, bed. verdeckt oder treulos handeln, insbesondere gegen Jehova teils durch Abfall von ihm oder Götzendienst, teils durch Entziehung dessen was ihm gebührt, s. zu Lev. 5, 15. Hier ist die Treulosigkeit des Abfalles von ihm durch Götzendienst gemeint. Wie diese Bezeichnung der Sünde aus Lev. 26, 40 u. Deut. 32, 51 geflossen ist, so sind die vier im Folgenden wie schon 5, 17 genanten Strafen aus Lev. 26 genommen; das Zerbrechen des Stabes des Brotes aus v. 26, die bösen Thiere aus v. 22, das Schwert und die Pest aus v. 25 des Lev. Die drei Männer, Noah, Daniel und Hiob sind genant als Exempel wahrer Lebensgerechtigkeit, der צְדָקָה v. 14. 20, d. i. nach *Calvins* richtiger Erklärung: *quicquid pertinet ad regulam sancte et juste vivendi.* So wird Noah Gen. 6, 9, so Hiob in Hi. 1, 1. 12, 4 u. ö. dargestelt; eben so Daniel als treuer Bekenner seines Glaubens im Leben Dan. 1, 8 ff. 6, 11 ff. Die Nennung Daniels vor Hiob berechtigt nicht zu der Vermutung, daß ein anderer, älterer Daniel gemeint sei, von dem die Geschichte nichts weiß und dessen Existenz nur postulirt wird. Denn die Aufzählung will nicht chronologisch sein, sondern ist sachlich und die Reihenfolge durch die Rücksicht auf die Verschonung bestimt, welche diese Männer um ihrer Gerechtigkeit willen bei großen Strafgerichten erfuhren, so daß, wie schon *Häv.* u. *Klief.* erkant haben, ein Klimax stattfindet: Noah rettete mit sich seine Familie, Daniel konte seine Freunde retten (Dan. 2, 17. 18); Hiob aber rettete mit seiner Gerechtigkeit nicht einmal seine Kinder. — Das zweite Strafgericht v. 15 wird mit לוּ eingeführt, welches in der Regel einen Fall sezt, dessen Eintreten man nicht erwartet oder auch nicht für möglich hält, hier dagegen ist לוּ mit אִם ganz synonym gebraucht. שִׁכְּלַתָּה hat kein Mappik, weil der Ton auf Penultima zurückgetreten ist, s. zu Am. 1, 11. In v. 19 ist der Ausdruck: meinen Zorn ausschütten in Blut prägnant für: den Zorn so ausschütten, daß er sich in Blutvergießen, in Vernichtung des Lebens — denn im Blute ist das Leben — erweist. In diesem Sinne sind schon 5, 17 Pest und Blut zusammengestelt. — Ueberblicken wir die vier aufgezählten Fälle, so zeigt sich in den Aussagen über die Rettung der Gerechten der Unterschied, daß es beim ersten Falle blos heißt: Noah, Daniel und Hiob würden durch ihre Gerechtigkeit ihre Seele d. h. ihr Leben retten; bei den drei folgenden Fällen dagegen heißt es: sie würden, sowahr der Herr lebt, weder Söhne noch Töchter erretten, sondern sie allein gerettet werden. Dieser Unterschied ist nicht bloßer rhetorischer Klimax oder Steigerung der Rede durch Beteuerung und Gegensatz, sondern weist auf eine Verschiedenheit des Gedankens hin. Der erste Fall soll blos lehren, daß die Frommen bei dem hereinbrechenden Gerichte ihr Leben retten werden, Gott nicht die Frommen mit den Gottlosen wegraffen werde; dagegen die folgenden drei Fälle sollen die Warheit exemplificiren, daß die Gerechtigkeit der Frommen den Götzendienern und Abtrünnigen nicht zugute kommen werde, indem selbst Muster von Gerechtigkeit, wie Noah, Daniel und Hiob, nur ihr eigenes Leben erretten, nicht

aber andere Seelen zu retten vermögen. Damit hängt auch das Fehlen der Beteuerung v. 14 zusammen. Der erste Ausspruch, daß Gott bei den Strafgerichten die Frommen retten werde, bedurfte keiner Beteuerung, weil diese Warheit nicht in Zweifel gezogen wurde, wol aber der Ausspruch, daß die Gerechtigkeit der Frommen dem sündigen Volke keine Rettung schaffen werde, weil die Gottlosen diese Hoffnung hegten, die ihnen genommen werden solte. Die übrigen Unterschiede in der Ausführung der einzelnen Fälle sind rein formeller Natur, ohne Einfluß auf den Sinn, so z. B. die Vertauschung der Schwurpartikel אִם v. 16 u. 20 mit לֹא v. 18, die Wahl des Sing. בֵּן und בַּת v. 20 statt des Plurals בָּנִים וּבָנוֹת v. 16 u. 18 und die Variation in יְנַצְּלוּ נַפְשָׁם v. 14, יַצִּילוּ נַפְשָׁם v. 20 und הֵמָּה לְבַדָּם יִנָּצֵלוּ v. 16 u. 18, wo *Hitz.* ohne Grund die beiden ersten Formen nach der dritten ändern will. Denn das Piel kann trozdem, daß es Ex. 12, 36 in der Bed. entreißen oder berauben steht und in der Bed. erretten nicht weiter vorkomt, doch diese Bedeutung auch haben eben so gut, wie das Hiphil beide Bedeutungen hat.

V. 21—23 wird die v. 13—20 entwickelte Norm auf Jerusalem angewendet. V. 21. *Denn also spricht der Herr Jehova: wie viel mehr, wenn ich meine vier bösen Gerichte, Schwert und Hunger und böse Thiere und Pest, gegen Jerusalem entsende, um aus ihr Menschen und Vieh auszurotten.* V. 22. *Und siehe bleiben in ihr Entronnene, die herausgeführt werden, Söhne und Töchter, siehe sie werden ausziehen zu euch, daß ihr sehet ihren Wandel und ihre Werke, und euch tröstet über das Uebel, das ich über Jerusalem gebracht habe.* V. 23. *Und sie werden euch trösten, wenn ihr sehet ihren Wandel und ihre Werke, und ihr werdet erkennen, daß ich nicht umsonst getan habe alles, was ich an ihr getan, ist der Spruch des Herrn, Jehova's.* — Durch כִּי v. 21 wird die Anwendung der allgemeinen Norm auf Jerusalem in der Form einer Begründung gemacht; jedoch nicht in dem Sinne: der Grund warum Jehova so schonungslos verfahren muß, liegt in der Verderbtheit des Volks (*Häv.*) — ein dem Zusammenhange ganz fremder Gedanke; sondern כִּי deutet an, daß die Gerichte über Jerusalem einen tatsächlichen Beleg für die v. 13—20 ausgesprochene allgemeine Warheit liefern und sie bestätigen werden. Dieses כִּי ist eben so wenig ein nachdrückliches Ja, als das folgende אַף eine energische Einleitung des Gegensatzes, welchen der offenbar kommende Fall zu den obigen blos gedachten bilde (*Hitz.*). אַף ist allerdings steigernd, aber nicht beteuernd: fürwahr (*Häv. Klief.*), welche Bedeutung diese Partikel nirgends hat; es steht hier, wie z. B. Hi. 4, 19 in der Bed. von אַף כִּי, das auf אַף hier folgende כִּי ist conditionale Zeitpartikel: wenn. Hienach hätte כִּי eigentlich zweimal stehen sollen, ist aber nur einmal gesezt wie 15, 5. Hi. 9, 14 u. a. Der Gedanke ist folgender: um wie viel mehr wird dies, daß auch ein Noah, Daniel und Hiob weder Söhne noch Töchter retten werden, der Fall sein, wenn ich meine Gerichte gegen Jerusalem sende. Das Perfect. שִׁלַּחְתִּי steht, nicht das Imperf. wie v. 13, weil Gott diese Sendung wirklich beschlossen hat, nicht blos als möglichen Fall sezt. Die Vierzahl bei den genanten Gerichten ist bedeutsam, die Universalität des Gerichts oder den Gedanken, daß dasselbe nach allen

Seiten oder vollständig über Jerusalem ergehen werde, symbolisirend, wobei noch zu beachten, daß Jerusalem als Hauptstadt das Reich Juda oder das gesamte noch in Canaan befindliche Israel repräsentirt. Hiebei wird aber der Herr dadurch, daß er Söhne und Töchter dem Tode entrinnen und nach Babel wegführen läßt, die Notwendigkeit und Gerechtigkeit seiner Strafgerichte unter den Exilirten zur Anerkennung bringen. Dies ist im Allgemeinen der Gedanke von v. 22 u. 23, deren Sinn von den neuesten Ausll. sehr verschieden gefaßt wird. Während *Häv.* meint, daß v. 22 außer den vier gewöhnlichen, im Gesetze bestimten, ein ungewöhnliches, neues Strafgericht ankündige, finden *Hitz.* u. *Klief.* in diesen Vv. die tröstende Zusage, daß bei den Gerichten einige wenige aus dem jüngeren Geschlechte errettet und den bereits Exilirten nach Babel nachgeführt werden sollen, um dort Mitleid sowol zu erregen als zu äußern und die Größe des über Israel ergangenen Gerichts vor Augen zu stellen. Nur weichen sie darin von einander ab, daß *Hitz.* die Geretteten aus dem jüngeren Geschlechte für צַדִּיקִים hält, die durch ihre Schuldlosigkeit nur sich selbst, nicht auch ihre schuldbeladenen Eltern gerettet haben und im Exile durch ihr vorwurfsfreies Betragen das Mitleid der bereits Exilirten erregen werden, *Klief.* hingegen jene Geretteten nur für minder verschuldet hält, die wenn sie nach Babel kommen, von den bereits länger Exilirten werden bemitleidet werden und umgekehrt selber auch jene bemitleiden. — Keine dieser Auffassungen wird dem Wortlaute und Contexte gerecht. Der Sinn von v. 22[a] ist deutlich und in der Hauptsache auch nicht streitig. Bei der Ausrottung von Menschen und Vieh aus Jerusalem durch die vier Strafgerichte werden nicht alle umkommen, sondern פְּלֵיטָה d. h. dem Untergange Entronnene übrig bleiben, die aus der Stadt hinausgeführt werden. Diese sind Söhne und Töchter genant im Anschluß an v. 16. 18 u. 20, daher man diese Worte nicht auf die jüngere Generation, im Gegensatze zur älteren beziehen darf. Hinausgeführt werden sie aus Jerusalem, nicht um im Lande zu bleiben, sondern um zu „euch" d. h. den bereits Exilirten, also nach Babel ins Exil zu wandern. Hierin liegt weder eine Milderung noch eine Verschärfung der Strafe; denn das Ausrotten von Menschen und Vieh aus einer Stadt geschieht nicht blos durch die Tödtung, sondern auch durch Wegführung. Die göttliche Absicht bei dem Uebriglassen von Entronnenen und deren Abführung nach Babel ist in den folgenden Sätzen von וּרְאִיתֶם an angegeben, deren Sinn teils von der näheren Bestimmung des דַּרְכָּם und עֲלִילוֹתָם, teils von der Erklärung des נִחַמְתֶּם עַל־הָרָעָה und וְנִחֲמוּ אֶתְכֶם abhängt. Daß die Wege und Werke nicht ohne weiteres für fromme und gerechte zu halten sind, hat *Klief.* mit Recht gegen *Hitz.* bemerkt. Noch weniger aber können Weg und Werke das Ergehen oder Schicksal bezeichnen, wie *Klief.* die Worte bei Entwicklung des Sinnes und Zusammenhanges von v. 21—23 faßt. Der Context führt auf schlechten Wandel und böse Werke. Nur der Anblick solcher Werke kann zu der Erkentnis führen, daß Gott nicht חִנָּם umsonst d. h. ohne Ursache so schwere Gerichte über Jerusalem verhängt habe. Außer dieser v. 23 genanten Wirkung, welche das Sehen des Wandels der nach Babel kommenden פְּלֵיטָה auf die bereits im Exile Befindlichen

ausüben soll, wird v. 22[b] als nächste göttliche Absicht genant וְנִחַמְתֶּם עַל־הָרָעָה וגו׳. Das Verb. נִחַם *c.* עַל kann hier nicht die Bed. sich etwas gereuen oder leidtun lassen (*Hitz.*) haben, und noch weniger die Bed. jemanden bemitleiden (*Klief.*). Denn Reue oder Leid empfinden kann der Mensch nicht über ein Strafgericht, welches Gott über ihn verhängt hat, sondern nur über Böses, das er selbst begangen hat; und jem. bemitleiden bedeutet נִחַם überhaupt nicht, weder im Piel *c. accus. pers.*, noch im Niph. *c.* עַל *rei* construirt. נִחַמְתֶּם ist Niph. und bed. hier: sich trösten, wie Gen. 38, 12 mit עַל über etwas, wie 2 Sam. 13, 39. Jer. 31, 15 u. a.; und נִחֲמוּ v. 23 mit dem *accus. pers.* jemand trösten, wie Gen. 50, 21. Hi. 2, 11 u. ö. Auch diese Wirkung können die Werke und Taten der nach Babel Kommenden auf die dort schon Befindlichen nur dann ausüben, wenn diese Werke so beschaffen sind, daß sie die Notwendigkeit der über Jerusalem ergangenen Gerichte einleuchtend machen. Die Einsicht in die Notwendigkeit der göttlichen Strafgerichte bewirkt, daß man sich über das von Gott verhängte Uebel tröstet, weil man erkent, nicht nur daß das Strafleiden eine wolverdiente Züchtigung ist, sondern auch, daß Gott nach seiner Gerechtigkeit die Strafe, wenn sie ihren Zweck erreicht hat, wieder aufheben und dem reuigen Sünder seine Gnade wieder zuwenden werde. Der Trost aber, welchen die im Exile Befindlichen aus den Werken der dem Tode entronnenen und nach Babel kommenden Söhne und Töchter schöpfen werden, wird in dem נִחֲמוּ אֶתְכֶם v. 23 den Personen selbst zugeschrieben. In diesem Sinne heißt es: sie werden euch trösten, nicht durch Mitleidsäußerungen, sondern durch das Ansehen ihres Wandels. Dies besagen die Worte: wenn ihr ihren Wandel und ihre Werke sehen werdet. V. 23[a] enthält demnach keinen neuen, sondern nur den schon v. 22[b] ausgesprochenen Gedanken, des Nachdrucks wegen in neuer Wendung wiederholt. Auch das אֵת כָּל־אֲשֶׁר הֵבֵאתִי עָלֶיהָ v. 22 dient zur Verstärkung, wobei אֵת in der Bed. *quoad* dazu dient, diesen nachzuholenden Gedanken dem Satze unterzuordnen, vgl. *Ew.* §. 277[d] S. 683.

Cap. XV. Jerusalem unbrauchbares Holz eines wilden Weinstocks.

So wenig wie Gott um der Gerechtigkeit einiger Frommen willen Jerusalem verschonen wird, eben so wenig hat Israel einen Vorzug vor andern Völkern, der Jerusalem vor dem Untergange schützen könte. Wie das vorige Gotteswort das falsche Vertrauen auf die Gerechtigkeit der Frommen niederschlägt, so richtet sich das in unserm Cap. folgende gegen den Wahn, daß Israel um seiner Erwählung zum Volke Gottes willen nicht könne verworfen und mit dem Untergange des Reiches bestraft werden.

V. 1. *Und es geschah das Wort Jehova's zu mir also:* V. 2. *Menschensohn, was hat das Holz des Weinstocks voraus vor allem Holze, die Rebe, welche unter den Bäumen des Waldes war?* V. 3. *Wird davon Holz genommen, um es zu einem Werke zu verwenden? oder nimt man davon einen Pflock, um allerlei Geräth daran aufzuhängen?* V. 4. *Siehe dem Feuer wirds gegeben zum Verzehren. Hat das Feuer seine beiden Enden*

verzehrt und ist seine Mitte versengt, wird es dann zu einem Werke taugen? V. 5. *Siehe da es noch unversehrt ist, wird es zu keinem Werke verwandt, wie viel weniger, wenn Feuer es verzehrt hat und es versengt ist, kann es noch zu einem Werke verwandt werden.* V. 6. *Darum also spricht der Herr Jehova: wie das Holz des Weinstocks unter dem Holze des Waldes, welches ich dem Feuer gebe zum Verzehren, also gebe ich die Bewohner Jerusalems dahin,* V. 7 *und richte mein Angesicht wider sie. Aus dem Feuer sind sie herausgegangen und das Feuer wird sie verzehren, daß ihr erkennet, daß ich Jehova bin, wenn ich mein Angesicht wider sie setze,* V. 8 *und ich das Land zur Wüste mache, darum weil sie Treulosigkeit begingen, ist der Spruch des Herrn, Jehova's.* — Israel gleicht dem Holze des wilden Weinstocks, das, weil zu nichts tauglich, dem Feuer zum Verbrennen übergeben wird. Von Deut. 32, 32 f. an wird Israel mehrfach mit einem Weinstocke oder Weinberge verglichen, vgl. Ps. 80, 9 ff. Jes. 5. Hos. 10, 1. Jer. 2, 21, und zwar — mit Ausnahme von Ps. 80 — immer um seine Entartung zu schildern. Diese Vergleichung liegt dem v. 2—5 entworfenen Bilde von dem Holze der wilden Rebe zu Grunde. Dieses Holz hat keinen Vorzug vor jeder andern Holzart; man kann es nicht wie anderes Nutzholz zur Anfertigung von Werken oder Geräthen brauchen, sondern nur zum Verbrennen, so daß es eigentlich noch unter jedem andern Holze steht (v. 2 u. 3[a]). Wenn es aber schon in seinem unversehrten Zustande zu nichts zu gebrauchen ist, so noch viel weniger, wenn es teilweise verbrant und angebrant ist (v. 4 u. 5). מַה־יִּהְיֶה mit folgendem מִן bed. was ist es vor (מִן comparativisch), d. h. was hat es voraus vor כָּל־עֵץ allerlei Holz d. i. jedem anderen Holze. הַזְּמוֹרָה אֲשֶׁר וגו׳ ist Apposition zu עֵץ הַגֶּפֶן, und nicht nach LXX u. *Vulg.* gegen die masoretische Accentuation mit מִכָּל־עֵץ zu verbinden, in der Bed. alles Reisholz; denn זְמוֹרָה bed. nicht das Reisig, sondern die Ranke oder Rebe des Weinstocks (vgl. 8, 17), welche durch den folgenden Relativsatz als eine Waldrebe d. i. eine wilde, nur ungenießbare Trauben tragende Rebe bestimt wird. Das Präter. הָיָה welche *war* (nicht: ist) erklärt sich aus der Vorstellung, daß die Rebe aus dem Walde zur Verwendung ihres Holzes geholt ist. Die Frage wird v. 3 dahin beantwortet, daß man dieses Rebholz nicht brauchen kann zu irgend einem Werke, nicht einmal zu einem Pflocke, an den man allerlei Hausgeräthe aufhängt (s. zu Sach. 10, 4). Selbst dazu ist es zu schwach. Bei לַעֲשׂוֹת לִמְלָאכָה ist das Object zu ergänzen: *es* zu einem Werke zu machen, zu verarbeiten oder zu verwenden. Weil als Nutzholz nicht verwendbar, wird es verbrant. Mit v. 4[b] אֵת שְׁנֵי ק׳ wird ein neuer Gedanke eingeleitet. Die beiden Sätze in 4[b] sind mit einander zu verbinden; der erste sezt einen Fall, aus dem im zweiten eine Folgerung gezogen wird. Die Frage: taugt es wol zu einem Werke? wird v. 5 bestimt verneint. אַף כִּי wie 14, 21. נָחַר Perf. und יֵחַר Imperf. Niph. von חָרַר in der Bed. angebrant, versengt sein. Subject zu וַיֵּחַר ist zwar das Holz, worauf sich auch das Suffix an אֲכָלָתְהוּ bezieht; doch sind die beiden Sätze nach 4[b] zu verstehen vom Verbrennen der Enden und dem Versengtsein der Mitte. — V. 6—8. In der Anwendung des Gleichnisses wird nur hervorgehoben, daß Gott mit den Einwohnern Jerusalems

so verfahren werde wie mit dem zu keinem Werke tauglichen Rebholze. Darin lag *implicite*, daß Israel dem Holze einer Waldrebe gleicht. Wie dieses keinen Vorzug vor anderem Holze hat, vielmehr ganz unbrauchbar ist, so hat Israel keinen Vorzug vor andern Völkern, ist vielmehr schlechter als diese, und wird daher dem Feuer hingegeben. Dies wird v. 7 begründet mit den Worten: aus dem Feuer sind sie hervorgegangen und das Feuer wird sie (die Bewohner Jerusalems) verzehren. Diese Worte sind nicht sprichwörtlich zu fassen: wer dem einem Strafgerichte entrint, der fält in das andere (*Häv.*), sondern geben die Anwendung von v. 4^b u. 5 auf die Bewohner Jerusalems. Aus dem Feuer komt man nur verbrant oder angebrant heraus. Israel ist schon im Feuer gewesen, es gleicht einer wilden Rebe, deren beide Enden das Feuer verzehrt hat und deren Mitte versengt ist, und soll nun ganz dem Feuer hingegeben werden. Das Feuer aber, aus dem es halbverbrant herausgekommen, darf man nicht mit *Hitz.* auf die Einnahme Jerusalems unter Jojachin einschränken, sondern man muß es auf alle Strafgerichte beziehen, welche von der Vernichtung des Zehnstämmereichs an bis auf die Katastrophe unter Jojachin über das Bundesvolk ergangen sind, infolge deren Israel jezt nur noch einer an ihren Enden verbranten und in ihrer Mitte versengten Rebe gleicht. — Die Drohung schließt ähnlich wie die früheren. Vgl. v. 7^b mit 14,8^b und v. 8 mit 14,15 u. 13.

Cap. XVI. Jerusalems Undank und Untreue, Bestrafung und Beschämung.

Als eine wilde, untaugliche Rebe, die zu verbrennen sei, hat das vorige Gotteswort Israel dargestelt. Da aber Gott diese Rebe in seinen Weinberg gepflanzt, da er Israel zu seinem Volke angenommen hatte, so blieb dem widerspenstigen Volke gegenüber den göttlichen Gerichtsdrohungen die Berufung übrig, daß Gott Israel wegen seiner Erwählung zum Bundesvolke nicht verwerfen werde. Dieser Stütze falschen Vertrauens auf den göttlichen Gnadenbund tritt das Gotteswort in unserm Cap. entgegen, indem dasselbe nachweist, wie Israel nicht nur von Natur nicht besser als andere Völker sei, sondern auch durch schmählichen Undank gegen den Herrn, der es in der Zeit seiner Jugend vor dem Verderben errettet habe, sich schwer versündigt habe, und durch maßlosen Götzendienst tief unter die Heiden herabgesunken sei, so daß Gott es gleich diesen strafen und richten müsse. Bei alle dem aber werde der Herr seines Gnadenbundes eingedenk bleiben und bei Wiederherstellung Sodoms und Samaria's auch das Gefängnis Jerusalems wenden, zu tiefer Demütigung und Beschämung Israels, und einen ewigen Bund mit ihm aufrichten. — Der Inhalt dieses Gotteswortes zerfält hienach in drei Teile, in 1. die Darlegung der Versündigung des Volkes durch Abfall von seinem Gotte in Götzendienst (v. 2—34), 2. die Ankündigung der Strafe (v. 35—52) und 3. die Wiederannahme Israels zu Gnaden (v. 53—63), und umspant die Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft Israels von seinen ersten Anfängen an bis zu seiner schließlichen Vollendung. — Dieser

reiche Inhalt ist in eine großartig durchgeführte Allegorie eingekleidet. Auf Grund der durch die ganze Schrift sich hindurchziehenden Anschauung des zwischen dem Herrn und seinem Volke bestehenden Gnadenverhältnisses unter dem Bild eines Ehebundes wird Jerusalem, die Hauptstadt des Gottesreiches, als Repräsentantin des Bundesvolkes Israel, als Weib dargestelt und demzufolge das Verhalten Gottes zu Israel wie das Verhalten Israels gegen seinen Gott unter diesem Bilde geschildert.

V. 1—14. Israel von Natur unrein, elend und dem Verderben nahe (v. 3—5) wird vom Herrn angenommen und herrlich gemacht (v. 6—14). V. 1 u. 2 bilden die Einleitung. V. 1. *Und das Wort Jehova's geschah zu mir also:* V. 2. *Menschensohn, zeige Jerusalem ihre Greuel an.* Die „Greuel" Jerusalems sind die Sünden des Bundesvolkes, welche ärger als die Sündengreuel Canaans und Sodoms waren. Die Vorhaltung dieser Greuel bildet das Thema dieses Gotteswortes. Zu dem Ende wird dem Volke zuerst gezeigt, was es von Natur war. V. 3. *Und sprich: So spricht der Herr Jehova zu Jerusalem: dein Ursprung und deine Geburt ist aus dem Lande der Cananiter; dein Vater war der Amoriter und deine Mutter eine Hethiterin.* V. 4. *Und deine Geburt anlangend, so wurde am Tage deiner Geburt dein Nabel nicht abgeschnitten und in Wasser wurdest du nicht gebadet zur Säuberung und mit Salz nicht abgerieben und nicht in Windeln gewickelt.* V. 5. *Nicht sah auf dich ein Auge mitleidig, um dir eins von diesen zu tun aus Erbarmen gegen dich, sondern du wurdest auf das Feld geworfen im Widerwillen gegen dein Leben am Tage deiner Geburt.* — Nach der durch das ganze Cap. gehenden Allegorie wird die Entstehung des Volkes Israel so geschildert, daß Jerusalem die derzeitige Repräsentantin desselben als ein Kind dargestelt wird, welches von cananitischen Eltern geboren, nach seiner Geburt mitleidslos ausgesezt worden und dem Umkommen nahe war. Es zeugt von totaler Verkennung der Allegorie, wenn *Hitz.* u. *Klief.* die Aussage über Jerusalems Abstammung v. 3 von der Stadt Jerusalem verstehen und auf die Stadt beschränken wollen, weil „nicht ganz Israel cananäischen Ursprungs, wol aber Jerusalem von Hause aus eine cananäische, amoritisch-hethitische Stadt war" (*Klief.*). Waren dann nicht alle Städte Israels von Hause aus cananäisch? oder war Israel nur halb, nicht ganz aramäischer Herkunft? Als Stadt angesehen war Jerusalem weder amoritischen noch hethitischen Ursprungs, sondern eine Jebusiterstadt. Daß aber das Prophetenwort nicht von der Stadt als solcher oder der Häusermasse gilt, sondern Jerusalem als derzeitige Hauptstadt des Reiches Juda nach ihrer Einwohnerschaft das Volk Israel oder das Bundesvolk vertritt, das liegt so klar vor Augen, daß es keines Beweises bedarf. Nicht die Häusermasse, sondern die Einwohnerschaft ist das Findelkind, dessen Jehova sich erbarmt, das er zu Myriaden vermehrt (v. 7), herrlich bekleidet und zur Braut erwählt, mit der er einen Ehebund schließt. Die Abstammung und Geburt ist nicht die leibliche Abstammung, sondern die geistige. In geistiger Beziehung stamt Israel aus dem Lande der Cananiter; und sein Vater ist der Amoriter, seine Mutter eine Hethiterin in demselben Sinne, wie Jesus Joh. 8, 44 zu den Juden sagt: ὑμεῖς ἐκ τοῦ πατρὸς τοῦ διαβόλου ἐστέ. Das Land

der Cananiter ist genant als das Land der ärgsten heidnischen Greuel, und von den cananitischen Stämmen werden die Amoriter und Hethiter als Vater und Mutter genant, nicht weil Num. 13, 29 die Jebusiter zwischen beiden erwähnt sind (*Hitz.*), sondern weil dieselben als Hauptträger der cananitischen Gottlosigkeit bekant waren. Die Missetat der Amoriter (הָאֱמֹרִי) war schon zu Abrahams Zeit groß, aber noch nicht voll oder reif für die Ausrottung Gen. 15, 16; und die Töchter Chets, welche Esau geheiratet, machten der Rebekka großes Herzeleid Gen. 27, 46. Diese Tatsachen liefern das Substrat für unsere Schilderung. Daraus erklärt sich auch הָאֱמֹרִי mit dem Artikel und חִתִּית ohne Artikel. Auch die Plurale מְכֹרֹתַיִךְ und מֹלְדֹתַיִךְ führen auf geistige Abstammung; denn leibliche Zeugung und Geburt sind einmalige Acte. מְכֹרָה oder מְכוּרָה (21, 35. 29, 14) ist nicht Zeugungsort, sondern Zeugung, von כּוּר = כָּרָה graben = zeugen, vgl. Jes. 51, 1; nicht = מָקוֹר, ein Plural dem lat. *natales*, *origines* entsprechend. מוֹלֶדֶת die Geburt. In v. 4 u. 5 werden die Umstände bei der Geburt beschrieben. וּמוֹלְדֹתַיִךְ v. 4 steht absolut vorauf. Bei seiner Geburt erhielt das Kind nicht die für Erhaltung und Kräftigung seines Lebens erforderliche Reinigung und Pflege, sondern wurde ohne Mitleid ausgesezt. Die Construction הוּלֶּדֶת אוֹתָךְ (des Passivs *c. accus. obj.*) ist wie Gen. 40, 20 u. öfter in den älteren Schriften. כָּרַּת für כָּרְתָה Jud. 6, 28, *py.* von כָּרַת, und שָׁרֵּךְ von שֹׁר mit der im Hebr. seltenen Verdoppelung des ר vgl. *Ew.* §. 71. Durch das Abschneiden des Nabelstranges wird das Kind nach der Geburt von dem Blute der Mutter, von dem es im Mutterleibe genährt wurde, gelöst. Unterbleibt die Abschneidung und die damit zusammenhängende Unterbindung des Nabelstranges, so muß das Kind bei eintretender Verwesung oder Zersetzung der *placenta* umkommen. Hierauf wird das Neugeborene gebadet, um es von dem ihm anklebenden Schmutze zu reinigen. מִשְׁעִי läßt sich nicht von שָׁעָה = שָׁעַע ableiten, weil weder die Bed. sehen, schauen (שׁעה) noch die: bestreichen (שׁעע) einen passenden Sinn ergibt. Es ist mit *Jos. Kimchi* von מָשַׁע abzuleiten, im arab. مشع II u. IV abwischen, reinigen, und die Endung י die aramäische Form des *stat. abs.* für das hebr. מִשְׁעִית Säuberung, Reinigung, vgl. *Ew.* §. 165^{d}. Nach der Waschung wurde der Körper mit Salz ab- oder eingerieben, nach einer im Altertume weit verbreiteten und noch jezt im Morgenlande hie und da üblichen Sitte, vgl. *Hieron. ad h. l. Galen, de sanit. I, 7. Troilo* Reisebeschr. S. 721 u. *Siebold*, Gesch. d. Geburtsh. I S. 43; und zwar wol nicht blos zu dem Zwecke, um die Haut trockener und fester zu machen oder recht zu reinigen, sondern warscheinlich mit Rücksicht auf die vor Fäulnis schützende Kraft des Salzes, „um symbolisch Hoffnung und Wunsch der Lebenskräftigkeit des Kindes auszusprechen“ (*Hitz. Häv.*). Endlich wurde es in Windeln gewickelt. Keins von diesen für Erhaltung und Kräftigung des Kindes unerläßlichen Dingen wurde Israel nach seiner Geburt von erbarmender Liebe gewährt; לְחֻמְלָה (*infin.*) um ihm Mitleid, Erbarmen zu erweisen; sondern es wurde aufs Feld geworfen, d. h. ausgesezt, damit es umkomme בְּגֹעַל נַפְשֵׁךְ in Widerwillen gegen dein Leben, vgl. גָּעַל von sich stoßen, verwerfen, verschmähen Lev. 26, 11. 15. 30.

— Der Tag der Geburt Jerusalems d. i. Israels ist die Zeit seines Aufenthalts in Aegypten, wo Israel als Volk geboren wurde, indem die nach Aegypten übergesiedelten Söhne Jakobs zum Volke sich vermehrten. Die einzelnen Züge unserer Schilderung sind nicht auf geschichtliche Einzelheiten zu deuten, sondern in der Gesamtheit des Bildes zu erklären, sagen aber viel mehr als dies aus, „daß Israel nicht allein seinem Ursprunge und seiner Natur nach allen andern Völkern gleich stehe, sondern daß es sogar seiner Natur und natürlichen Anlage nach hilfloser und unbeachteter sei, eine minder begabte Natur habe als andere Völker und also den andern sogar nachstehe (*Klief.*). Die mindere Begabung oder geringe natürliche Anlage sind dem Wortlaute der Bilder und dem Contexte völlig fremde Gedanken. Sowol die cananitische Abstammung als die mitleidslose Aussetzung des Kindes weisen auf einen ganz andern Gesichtspunkt der Allegorie hin. Die cananitische Abstammung weist hin auf die sittliche Verderbtheit der Natur Israels, und die Verwarlosung des Kindes soll zeigen, wie wenig die heidnische Umgebung des jugendlichen Israel in Canaan und Aegypten geeignet war, das Leben und Gedeihen desselben zu fördern, Israel für seine künftige Bestimmung zu erziehen und zu bilden. Den Aegyptern waren die Israeliten als Hirtenvolk ein Greuel und nicht lange nach Josephs Tode fingen die Pharaonen an, das erstarkende Volk zu unterdrücken.

V. 6—14. Seine Erhaltung und Erhebung zu Ehre und Herrlichkeit verdankt Israel daher allein dem Herrn seinem Gotte. V. 6. *Da ging ich an dir vorüber und sah dich in deinem Blute stampfen und sprach zu dir: in deinem Blute lebe! und sprach zu dir: in deinem Blute lebe!* V. 7. *Zu Myriaden wie das Gewächs des Feldes machte ich dich und du wuchsest heran und wurdest groß und gelangtest zu Schmuck der Wangen; die Brüste schwollen an und dein Haar sproßte; doch warst du nackt und bloß.* V. 8. *Und ich ging an dir vorüber und sah dich, und siehe es war deine Zeit, die Zeit der Liebe, und ich breitete meinen Fittig über dich und bedeckte deine Blöße, und ich schwur dir und trat in den Bund mit dir, ist der Spruch des Herrn, Jehova's, und du wurdest mein.* V. 9. *Und ich badete dich in Wasser und spülte dein Blut ab von dir und salbte dich mit Oel.* V. 10. *Und ich kleidete dich mit Buntwirkerei und beschuhte dich mit Saffian, umwand dich mit Byssus und bedeckte dich mit Seide.* V. 11. *Ich schmückte dich mit Schmuck und gab dir Spangen an deine Hände und eine Kette um deinen Hals.* V. 12. *Und gab dir einen Reif in deine Nase und Ringe in deine Ohren und eine herrliche Krone auf dein Haupt.* V. 13. *Und du schmücktest dich mit Gold und Silber und deine Kleidung war Byssus und Seide und Buntwirkerei. Waizenmehl und Honig und Oel aßest du, und du warst sehr schön und gediehst zu königlicher Würde.* V. 14. *Dein Name ging aus unter die Nationen ob deiner Schönheit; denn sie war vollkommen durch meine Herrlichkeit, die ich auf dich legte, ist der Spruch des Herrn, Jehova's.* — Die Schilderung dessen, was der Herr in seiner erbarmenden Liebe für Israel tat, wird durch die sich wiederholende Wendung: ich ging an dir vorüber v. 6 u. 8 in zwei Abschnitte geteilt, und im ersten das zusammengefaßt, was Gott

für die Erhaltung und Mehrung des Volkes, im zweiten, was er durch die Annahme Israels zu seinem Eigentumsvolke zur Verherrlichung desselben getan hat. Als Israel wie ein verwarlostes neugeborenes Kind auf dem Felde lag, ging der Herr vorüber und nahm sich seiner an, ihm Leben verheißend und Kraft zum Leben verleihend. Um die Größe der göttlichen Erbarmung hervorzuheben, wird das Liegen des Kindes in seinem Blute wiederholt erwähnt. Streitig ist die Erkärung des מִתְבּוֹסֶסֶת *hitpol.* von בּוּס niedertreten, zertreten, ob nämlich das *hitpol.* passiv oder reflexiv zu fassen sei. Gegen die passive Fassung: zertreten (*Umbr.*) oder *ad conculcandum projectus,* den Fußtritten preisgegeben (*Ges.* u. A.) spricht, daß dafür das *hoph.* im Gebrauche ist. Wir ziehen deshalb die reflexive Bed. vor: sich tretend, stampfend verhalten; da der dagegen erhobene Einwand, daß ein neugeborenes und aufs Feld geworfenes Kind sich nicht mit den Füßen stampfend verhalte, bei einer allegorischen Schilderung ohne alle Bedeutung ist. — In dem wiederholten Satze v. 6[b] fragt es sich, ob בְּדָמַיִךְ mit חֲיִי oder mit וָאֹמַר לָךְ zu verbinden sei: ich sprach zu dir: in deinem Blute lebe, oder: ich sprach zu dir in deinem Blute: lebe. Wir ziehen die erste Verbindung vor, weil sie einen nachdrucksvolleren Sinn ergibt. בְּדָמַיִךְ steht concis für: obgleich in deinem Blute liegend, in dem du verbluten müßtest, solst du leben. Unstatthaft erscheint es dagegen, mit *Hitz.* im ersten Satze בדמיך mit חיי, im zweiten mit אמר zu verbinden. Diese Zweiheit der Beziehung ist weder durch die Wiederholung des אֹמַר לָךְ noch durch die gleichmäßige Stellung des בדמיך vor חיי in beiden Sätzen im Vergleich mit 1 Kg. 20, 18. Jes. 27, 5 gefordert. — In v. 7[a] bricht die sachliche Darstellung durch die Allegorie hindurch. Die göttliche Zusage חֲיִי ging in der zahllosen Vermehrung Israels augenscheinlich in Erfüllung. Sofort aber tritt die Allegorie wieder ein. Das Kind wuchs heran (רְבָבָה wie Gen. 21, 20. Deut. 30, 16) und kam in Schmuck der Wangen (בּוֹא mit בְּ in eine Sache eintreten, wie v. 8, nicht: einhergehen in [*Hitz.*]). עֲדִי עדיים nicht: schönster Schmuck, höchste Reize; denn עדיים ist nicht Plural von עֲדִי, sondern nach dem *Chet.* u. den meisten Ausgg. mit dem Tone auf Penultima = עֲדָיַיִם eine Dualform, wonach עֲדִי hier nicht Schmuck bedeuten kann, sondern wie Ps. 32, 9 u. 103, 5 die Wange, Backe bedeutet, nach der Tradition, vgl. *Ges. Thes. p. 993.* Schmuck der Wangen ist die jugendliche Frische und Schönheit des Gesichts. Die folgenden Sätze beschreiben das Eintreten der Mannbarkeit. נָכֹנוּ von den Brüsten ausgesagt bed. anschwellen, eig. sich aufrichten. שֵׂעָר = שְׂעַר רַגְלַיִם die *pubes.* Die Schilderung beider Vv. bezieht sich auf die Erhaltung und wunderbare Vermehrung Israels in Aegypten, wo die Söhne Israels unter göttlichem Segen zu einem Volke heranwuchsen. Dabei war es aber noch ganz nackt und bloß (עֵרֹם u. עֶרְיָה sind Substantive in der abstracten Bed. Nacktheit und Blöße, zur Verstärkung statt der Adjectiva gebraucht). Nackt u. bloß heißt im Bilde: noch der Bekleidung und des weiblichen Schmuckes entbehrend. Darin liegt mehr als „die Armut des Volks in der zu Aegypten gehörigen Wüste“ (*Hitz.*). Die Nacktheit ist Bild der Entblößung von allen Heilsgütern, mit welchen der Herr Israel nach dessen Annahme zu seinem Eigentumsvolke begabte und herrlich

machte. In Aegypten lebte Israel noch im Naturstande, der göttlichen Gnadenoffenbarungen ermangelnd. V. 8. Da ging der Herr wiederum vorüber und erwählte die zur Mannbarkeit herangewachsene Jungfrau zu seiner Braut, mit welcher er in die Ehe trat — durch die Bundschließung am Sinai. עִתֵּךְ deine Zeit, ist näher bestimt durch עֵת דֹּדִים die Zeit der bräutlichen oder ehelichen Liebe. Ich breitete meinen Fittig d. i. den Zipfel des zugleich als Schlafdecke dienenden Gewandes über dich d. h. ich verwählte mich mit dir, vgl. Rut 3, 9, und bedeckte dadurch deine Blöße. Ich schwur dir *sc.* Liebe und Treue, vgl. Hos. 2, 21. 22 und trat in einen Bund mit dir d. i. in das als Ehebund vorgestellte Gnadenverhältnis der Annahme Israels zum Eigentume Jehova's, vgl. Ex. 24, 8 mit 19, 5. 6. Deut. 5, 2 (אֹתָךְ für אִתָּךְ). In v. 9 ff. wird geschildert, wie Jehova als Gemahl für Reinheit, Kleidung, Schmuck und Unterhalt seiner Gemahlin sorgte. Wie die Braut durch Waschung und Salbung sich zur Hochzeit bereitet, so reinigte der Herr Israel von den Flecken und Unreinheiten, die ihm von seiner Geburt her anklebten. Das Abspülen des Blutes darf man weder speciell auf die dem Volke verliehenen Reinigkeitsgesetze (*Hitz.*), noch allein auf die Reinigung durch das Bundesopfer (*Häv.*) beziehen. Es befaßt vielmehr alles in sich, was der Herr für die Reinigung des Volkes von dem Schmutze der Sünde d. i. für seine Heiligung tat. Das Salben mit Oel weist hin auf die Kräfte des göttlichen Geistes, welche Israel aus dem göttlichen Gnadenbunde zuflossen; die Bekleidung mit kostbaren Gewändern und die Schmückung mit allerlei Geschmeide einer reichen Frau oder Fürstin weist hin auf die Ausrüstung Israels mit allen Gütern zur Verschönerung und Verherrlichung des Lebens. Als Stoffe der Bekleidung sind die kostbarsten Stoffe genant, in welche Königinnen sich kleiden. רִקְמָה buntgewirkter Stoff Ps. 45, 15. תַּחַשׁ warsch. die Seekuh, *Manati* bedeutend (s. zu Ex. 25, 5) bezeichnet hier eine feine Gattung von Leder, das zu Putzsandalen verwendet wurde, eine Art Saffian. „Ich umband dich mit Byssus" bezieht sich auf den Kopfbund, denn חָבַשׁ ist der technische Ausdruck für das Umbinden oder Umwinden des turbanartigen Kopfschmuckes, vgl. 24, 17. Ex. 29, 9. Lev. 8, 13, und wird schon von *Targ.* vom Kopfschmucke der Priester gedeutet. Hienach kann das Bedecken mit מֶשִׁי im Unterschiede vom Bekleiden nur das Bedecken mit dem Schleier bezeichnen, einem Hauptstücke weiblichen Putzes. Das *ἀπ. λεγ.* מֶשִׁי (v. 10 u. 13) erklären die Rabb. durch Seide, seidenes Zeug; LXX übersetzen: *τρίχαπτον*, nach *Hieron.* ein von den LXX gebildetes Wort, *quod tantae subtilitatis fuerit vestimentum, ut pilorum et capillorum tenuitatem habere credatur.* Zum Geschmeide gehören nicht nur Armspangen, Nasenringe und Ohrringe, welche die Töchter Israels insgemein zu tragen pflegten, sondern auch Halsketten und Krone als Schmuck der Fürstinnen und Königinnen. Wegen רָבִיד s. zu Gen. 41, 42. In v. 13 wird der Inhalt von v. 9—12 zusammengefaßt, wobei שֵׁשִׁי nach מֶשִׁי conformirt ist; sodann wird noch die Nahrung hinzugefügt und als Ergebnis ausgesagt, daß Jerus. überaus schön wurde und zu königlicher Würde gedieh. Dies leztere darf man eben so wenig nur auf die Errichtung des Königtumes unter David, als blos auf das geistige Königtum, zu welchem Israel von

Anfang an erkoren war (Ex. 19, 5. 6), beziehen. Der Ausdruck umfaßt beides: Israels Bestimmung zu einem Königtume von Priestern, und die geschichtliche Verwirklichung dieser Bestimmung durch das Davidische Königtum. Die Schönheit d. i. Herrlichkeit Israels ward so groß, daß ihretwegen Israels Name oder Ruf unter die Völker erscholl. Sie war vollkommen, weil der Herr seine Herrlichkeit auf seine Gemeinde gelegt hatte. Auch dies darf man nicht (mit *Häv.*) auf den weithin erschallenden Ruhm Israels bei seinem Auszuge aus Aegypten, Ex. 15, 14 ff., beschränken wollen, sondern gilt vorzugsweise von der Herrlichkeit der Theokratie unter David und Salomo, von welcher der Ruhm in alle Lande sich verbreitete. — So war Israel von seinem Gotte über alle Völker verherrlicht worden, aber es bestand nicht in der Gemeinschaft mit seinem Gott.

V. 15—34. Der Abfall Israels nach Ursprung und Beschaffenheit v. 15—22 und nach seiner Größe und Ausbreitung v. 23—34. In engem Anschlusse an das Voraufgehende wird dieser Abfall als Hurerei und Ehebruch dargestelt. V. 15. *Aber du vertrautest auf deine Schönheit und huretest auf deinen Namen hin und gossest deine Hurerei aus über jeden der vorüberging; ihm wurde sie.* V. 16. *Du nahmst von deinen Kleidern und machtest dir gefleckte Höhen und huretest auf denselben; die nicht kommen solten und was nicht geschehen solte.* V. 17. *Und du nahmst Geschmeide deines Schmuckes von meinem Golde und meinem Silber, welches ich dir gegeben hatte, und machtest dir Mannesbilder und huretest mit ihnen.* V. 18. *Und nahmst deine buntgewirkten Kleider und bedecktest sie damit; und mein Oel und meinen Weihrauch seztest du ihnen vor.* V. 19. *Und mein Brot, welches ich dir gegeben, Feinmehl und Oel und Honig, womit ich dich gespeist, seztest du ihnen vor zum lieblichen Geruche. So geschah es, ist der Spruch des Herrn, Jehova's.* V. 20. *Und du nahmst deine Söhne und deine Töchter, die du mir geboren, und opfertest sie ihnen zum Verzehren. War es zu wenig an deiner Hurerei?* V. 21. *Du schlachtetest meine Söhne und gabst sie hin, indem du sie ihnen weihtest.* V. 22. *Und bei allen deinen Greueln und deinen Hurereien gedachtest du nicht an die Tage deiner Jugend, da du nackt und bloß warest, stampfend in deinem Blute lagst.* — Seine Schönheit d. h. Herrlichkeit gereichte Israel zum Falle, indem es sein Vertrauen darauf sezte d. h. die ihm verliehenen Gaben und Güter als sein Verdienst ansah und des Gebers vergessend mit den Heidenvölkern in Verkehr trat und sich zu heidnischem Wesen verleiten ließ. Zur Sache vgl. Deut. 32, 15 u. Hos. 13, 6. *Inflamur superbia et fastu; hinc fit ut profanemus dona Dei, in quibus splendere debuerat ejus gloria. Calv.* תִּזְנִי עַל שְׁמֵךְ bed. weder: du hurtest ungeachtet deines Namens (*Win. Ges. Thes. p. 422*), noch: gegen deinen Namen (*Häv.*); denn עַל in Verbindung mit זָנָה hat weder die eine noch die andere dieser Bedeutungen, auch in Jud. 19, 2 nicht. Es heißt: du hurtest auf deinen Namen hin d. i. dich auf deinen Namen verlassend (*Hitz. Maur.*); nur darf man שֵׁם nicht auf den Namen der Gottesstadt deuten wollen, sondern muß es nach v. 14 erklären von dem Namen d. h. Ruhme, den Israel ob seiner Schönheit unter den Heiden erlangt hatte. In den Schlußworten לוֹ יֶהִי geht לוֹ auf כָּל־עוֹבֵר und יֶהִי steht für וַיְהִי, in-

dem, weil לוֹ voranstehen solte die Copula von וַיְהִי abfiel und nur יְהִי stehen blieb; vgl. יַךְ Hos. 6, 1. Subject zu יְהִי ist יָפְיִ: ihm wurde die Schönheit zuteil, vgl. Ps. 45, 12. Diese Hurerei wird v. 16—22 in concreten Zügen ausgemalt, und zwar mit Rücksicht auf das v. 8—13 geschilderte eheliche Verhältnis so, daß Israel alles was es von seinem Gotte erhalten, für den Götzendienst hingab. V. 16. Von den Kleidern machte es sich gefleckte Höhen. בָּמוֹת steht für בָּתֵּי בָמוֹת Höhentempel, auf Anhöhen bei den Altären errichtete kleine Tempel (1 Kg. 13, 32. 2 Kg. 17, 29; vgl. zur Sache die Erörterung zu 1 Kg. 3, 2), die wol öfter nur aus Zelten, die mit Teppichen ausgelegt waren, bestehen mochten; vgl. 2 Kg. 23, 7 wo die Weiber Zelte für die Astharte webten, und die zeltartigen, aus bunten Teppichen und Vorhängen bestehenden Tempel der Slavischen Völkerschaften in Deutschland, *Mohne* zu *Creuzers* Symbol. V S. 176. Diese Bamoth nent Ez. טְלֻאוֹת d. h. nicht: bunt, sondern gefleckt (vgl. Gen. 30, 32), vielleicht mit dem Nebenbegriffe des Geflickten (מְטֻלָּא Jos. 9, 5), weil man zu den Teppichen nicht blos ganze Kleider, sondern auch Stücke von Kleiderzeugen nahm, um spottend die Nichtswürdigkeit dieses Treibens anzudeuten. Du hurtest auf ihnen d. h. auf den Teppichen in den Zelttempeln. Die W. לֹא בָאוֹת וגו׳ sind ohne Zweifel Relativsätze; aber die gangbare Erklärung: was nicht vorgekommen ist und nicht sein wird, nach Ex. 10, 14, läßt sich nicht rechtfertigen; da weder der Gebrauch von בּוֹא in der Bed. vorkommen = geschehen הָיָה, noch der Gebrauch des Particips statt des Präteritums in Verbindung mit dem Futuro erweislich ist. Das Particip בָּאוֹת kann in dieser Verbindung nur „eine der vielen Bedeutungen des *Imperf.* ergänzen“ (*Ew.* §. 168[c]) und nur wie יִהְיֶה das ausdrücken, was sein solte. Die Participform בָּאוֹת ist offenbar gewählt um eine Paronomasie mit בָּמוֹת zu gewinnen: die Höhen die nicht kommen (nicht errichtet werden) solten; während לֹא יִהְיֶה auf וַתִּזְנִי עֲלֵיהֶם zurückgeht: was nicht geschehen solte. V. 17. Die goldenen und silbernen Geschmeide verwandte Israel zu צַלְמֵי זָכָר Götzenbildern männlichen Geschlechts, um mit ihnen zu huren. *Ewald* denkt hiebei an Penaten (*Teraphim*), welche mit Schmuck behängt im Hause aufgestelt und mit *Lectisternia* beehrt wurden. Allein von *Lectist.* ist hier eben so wenig die Rede als in 23, 41, noch weniger aber mit *Vatke, Mov. Häv.* an Lingam- oder Phallusdienst zu denken, wovon bei den Israeliten keine Spur nachzuweisen. Die von *Häv.* hiefür vorgebrachten Gründe hat schon *Hitz.* als nichtig widerlegt. Der Context führt gar nicht auf eine einzelne Art von Götzen, sondern auf die mannigfachen Arten des Baalsdienstes, von welchen in v. 20 ff. noch der Molochsdienst als der ärgste Greuel besonders genant wird. Daß namentlich נָתַן לִפְנֵיהֶם den Götzen vorsetzen nicht auf Lectisternien führt, sondern auf Opfer als Speise für die Götter, das ergibt sich unzweifelhaft aus dem לְרֵיחַ נִיחֹחַ, dem technischen Ausdrucke für den zu Gott aufsteigenden Opferduft, vgl. Lev. 1, 9. 13 u. ö. וַיֶּהִי (v. 19) und es geschah *sc.* wirklich dieser Greuel, dient nur dazu, die Entrüstung darüber nachdrücklich hervorzuheben (*Hitz.*). — V. 20 f. Doch hieran noch nicht genug habend opferte die Ehebrecherin auch die Kinder, welche ihr Gott gegeben, den Götzen. Die Empörung über den Greuel des Molochsdienstes spricht sich

schon aus in dem לֶאֱכוֹל: du opfertest deine Kinder den Götzen, daß sie dieselben verzehrten, und noch mehr in der vorwurfsvollen Frage: הַמְעַט מת׳ war es zu wenig an deiner Hurerei? מִן vor תַּזְנוּתַיִךְ steht comparativisch; jedoch nicht in dem Sinne: war dies ein Geringeres als deine Hurerei? was in diesem Zusammenhange viel zu wenig sagte, sondern מִן ist gebraucht wie 8,17. Jes. 49,6 im Sinne von: zu, allzu; war deine — v.16—19 aufgezählte — Hurerei etwa zu wenig, daß du auch noch deine Kinder den Götzen schlachtetest? Das *Chet.* תזנותךְ v. 20 u. 25 ist Singular wie in v. 25 u. 29, während das *Keri* den Plural sezt wie v. 15. 22 u. 33 — ohne zureichenden Grund. Die Indignation tritt noch stärker hervor in der Ausmalung dieser Greuel v. 21: du schlachtetest *meine* Söhne, während es in v. 20 nur heißt: deine Söhne, die du mir geboren — und gabst sie ihnen hin בְּהַעֲבִיר indem du sie hindurchgehen ließest *sc.* durchs Feuer. הַעֲבִיר bezeichnet hier nicht bloße Lustration oder Februation durch Feuer, sondern das Verbrennen der zu Opfern geschlachteten Kinder, העביר also = הַעֲבִיר בָּאֵשׁ לַמֹּלֶךְ 2 Kg. 23, 10. Durch die Verbrennung wurden die Schlachtopfer dem Moloch zum Verzehren gegeben. Ez. hat hiebei den Molochsdienst im Auge, wie er sich seit den Zeiten des Ahas gestaltet hatte, wo man anfing, die Kinder dem Moloch zu verbrennen (vgl. 2 Kg. 16, 3. 21, 6. 23, 10), während für die ältere Zeit bei den Israeliten nur ein Hindurchziehen der Kinder durchs Feuer, ohne Schlachtung und Verbrennung, nur eine Februation durch Feuer erweislich ist; vgl. die Erört. hierüber zu Lev. 18, 21. — Bei allen diesen Greueln gedachte Israel nicht seiner Jugend, daß der Herr es aus tiefem Elende zu seinem Volke angenommen und durch die Fülle seiner Güter herrlich gemacht hatte. Dieser schnöde Undank zeigt die Tiefe seines Falles und vergrößert seine Schuld. Zu 22ᵇ vgl. v. 7 u. 6.

V. 23—34. Umfang und Größe des Götzendienstes. V. 23. *Und es geschah nach aller deiner Bosheit — wehe, wehe dir! ist der Spruch des Herrn, Jehova's —* V. 24 *da bautest du dir Gewölbe und machtest dir Höhen auf allen Straßen.* V. 25. *An jedem Scheidewege bautest du deine Höhen und schändetest deine Schönheit und recktest deine Füße auseinander für jeden Vorübergehenden und mehrtest deine Hurerei.* V. 26. *Du hurtest mit den Söhnen Aegyptens, deinen Nachbaren groß an Fleisch, und mehrtest deine Hurerei, mich zu reizen.* V. 27. *Und siehe ich streckte meine Hand wider dich aus und verkürzte das dir Bestimte, und gab dich hin der Gier derer die dich hassen, der Töchter der Philister, die sich vor deinem Unzuchtswege schämen.* V. 28. *Und du hurtest mit den Söhnen Assurs, weil du nimmer satt wirst, und hurtest mit ihnen und wurdest auch nicht satt.* V. 29. *Und mehrtest deine Hurerei nach Canaans Land Chaldäa hin, und auch dadurch wurdest du nicht satt.* V. 30. *Wie schmachtend ist doch dein Herz! ist der Spruch des Herrn, Jehova's, da du dies allest tuest, das Tun eines ausgelassenen Hurenweibes.* V. 31. *Da du deine Gewölbe bautest an jeder Wegscheide und deine Höhen auf jeder Straße machtest, warst du nicht wie die Hure, indem du den Lohn verschmähtest.* V. 32. *Das ehebrecherische Weib nimt statt ihres Mannes Fremde an.* V. 33. *Allen Huren gibt man Geschenke, du aber gabst deine*

Geschenke allen deinen Buhlen und beschenktest sie, daß sie zu dir kämen von ringsumher, zu Hurerei mit dir. V. 34. *Und es war bei dir das Widerspiel von den Weibern bei deiner Hurerei, daß man dir nicht nachhurte. Indem du Buhllohn gabst und Buhllohn dir nicht gegeben wurde, wurdest du das Widerspiel.* Durch אַחֲרֵי כָּל־רָעָתֵךְ wird die mit v. 22 anhebende Schilderung der gewaltigen Ausbreitung des Götzendienstes zu der Beschreibung desselben in das Verhältnis der Zeitfolge gesezt. Denn jede Sünde, jedes Uebel muß erst da sein, ehe es sich ausbreiten kann. Die große Ausbreitung des Götzendienstes war zugleich eine Steigerung des Abfalles von Gott. Diese Steigerung darf man aber nicht darin suchen, daß Israel das ihm von Gott zur Stätte seiner Gnadengegenwart gesezte Heiligtum verließ und sich Götzentempel baute (*Klief.*), sie liegt vielmehr darin, daß es an allen Straßenecken, auf allen Scheidewegen Götzenaltäre und Tempelchen errichtete (v. 24. 25) und mit allen Heidenvölkern Buhlerei trieb (v. 26. 28. 29) und sich weder durch die göttlichen Züchtigungen (v. 27), noch durch die Nutzlosigkeit dieses Treibens (v. 32—34) zum Aufgeben des Götzendienstes bewegen ließ. כָּל־רָעָתֵךְ ist der gesamte in v. 15—22 geschilderte Abfall vom Herrn, welcher mit der Verbreitung des Götzendienstes mehr und mehr überhandnahm. Die Schilderung dieser Verbreitung wird mit Wehe, Wehe! eingeleitet, um von vornherein auf das furchtbare Strafgericht, welches Jerusalem sich dadurch zuzieht, hinzudeuten. Der Weheruf ist parenthetisch eingeschoben, denn וַתִּבְנִי (v. 24) bildet den Nachsatz zu וַיְהִי v. 23. גַּב und רָמָה stehen in genereller Allgemeinheit; גַּב ist aber, wie der Sing. גַּבֵּךְ neben dem Plur. רָמֹתַיִךְ v. 39 zeigt, ein Collectivbegriff. *Häv.* vergleicht גַּב passend mit קֻבָּה Num. 25, 8, welches dort ein für den Dienst des Baal-Peor eingerichtetes oder benuztes Gemach bezeichnet. Wie קֻבָּה von קָבַב eig. das Gewölbte oder Gewölbe bedeutet, so auch גַּב von גָּבַב eig. das Gebogene, das Gewölbte, den Buckel, Rücken, hier also für den Götzendienst errichtete Gebäude, auf Anhöhen erbaute Tempelchen, warscheinlich so genant, um sie als Buhlkapellen zu bezeichnen, worauf die alten Uebersetzungen hindeuten: LXX *οἴκημα πορνικόν* und *ἔκθεμα*, welches *Polychron.* *προαγώγιον, ἔνθα τὰς πόρνας τρέφειν εἰώθασι* erklärt; *Vulg.: lupanar* und *prostibulum.* רָמָה bez. künstliche Höhen d. h. auf Anhöhen erbaute Altäre, gewöhnlich בָּמוֹת genant; hier aber wol mit Rücksicht auf die Grundbedeutung Anhöhe gewählt, wie *Hieron.* sagt: *quod excelsus sit ut volentibus fornicari procul appareat fornicationis locus et non necesse sit quaeri.* Die Vermehrung der Hurerei d. i. des Götzendienstes und Buhlens mit heidnischem Wesen wird v. 26—29 durch geschichtliche Tatsachen individualisirt. Das Buhlen mit Aegypten (v. 26) Assur (v. 28) und Chaldäa (v. 29) darf man nicht mit *Hitz.* auf politischen Abfall beschränken wollen im Unterschiede vom religiösen, der bisher geschildert worden sei. Für eine solche Unterscheidung fehlt jede Andeutung. Unter dem Bilde der Hurerei ist im Vorhergehenden und Nachfolgenden die Hinneigung Israels zu heidnischem Wesen nach ihrem ganzen Umfange, in religiöser wie politischer Beziehung, zusammengefaßt. Aegypten steht voran; denn der Abfall Israels vom Herrn begann mit der Anbetung des goldenen Kalbes

und der Sehnsucht nach den Fleischtöpfen Aegyptens in der Wüste. Aegypten war von Alters her am tiefsten in heidnischen Naturdienst versunken. Die Söhne Aegyptens werden daher der Allegorie gemäß als גִּדְלֵי בָשָׂר *magni carne* (בָּשָׂר euphemistisch für *genitale* wie 23,20) bezeichnet, d.h. nach der richtigen Erklärung von *Theodrt.* *μεϑ᾽ ὑπερβολῆς τῇ τῶν εἰδώλων ϑεραπείᾳ προστετηκότας, οὗτοι γὰρ καὶ τράγους καὶ βόας καὶ πρόβατα, κύνας τε καὶ πιϑήκους καὶ κροκοδείλους καὶ ἴβεις καὶ ἱέρακας προσεκύνησαν.* Diese Verirrung ahndete Gott damit, daß er wie ein Eheherr, der sein untreues Weib durch Züchtigung zur Umkehr bringen will, das der Gattin Bestimte an Nahrung, Kleidung u. dgl. (חֹק wie Prov. 30, 8, u. zur Sache vgl. Hos. 2, 9 f.) verkürzte, indem er Israel „nicht zu derjenigen Herrlichkeit und Machtstellung, die ihm sonst beschieden sein würde, gelangen, namentlich es nicht den ungeteilten und ungestörten Besitz Canaans erreichen ließ, sondern es unter die Macht und unter den Hohn der Philisterfürsten dahingab“ (*Klief. Häv.*). נָתַן בְּנֶפֶשׁ in die Gier oder Lust jemandes hingeben. Die Töchter der Philister sind die Philisterstaaten, entsprechend der Darstellung Israels als Hurenweib. Die Philister aber sind genant als die Hauptfeinde, weil Israel gegen Ende der Richterperiode hin völlig in ihre Gewalt gerathen war (vgl. Jud. 13—16. 1 Sam. 4), und sind zu tieferer Demütigung Israels als solche bezeichnet, die sich des Unzuchtswandels der Israeliten schämten; sofern sie bei ihren Göttern blieben, dieselben nicht wie Israel mit andern vertauschten, vgl. Jer. 2, 10 f. זִמָּה (v. 27) ist Apposition zu דַּרְכֵּךְ: dein Weg welcher זִמָּה ist, זִמָּה vom Laster der Unzucht, nach Lev. 18, 17. — Aber Israel ließ sich durch diese Züchtigung nicht bessern. Es buhlte auch mit Assur, von den Zeiten des Ahas an, welcher bei Assyrien Hilfe suchte 2 Kg. 16, 7 ff., und wurde auch davon nicht satt, d.h. durch die schlimmen Folgen, welche das Suchen der Freundschaft Assyriens dem Reiche Juda brachte, nicht ernüchtert, um das Hilfesuchen bei den Heiden und deren Göttern aufzugeben. In v. 28 ist תִּזְנִי אֶל von תִּזְנִים (זנה *c. accus.*) unterschieden. Jenes bezeichnet das Buhlen nach jem., um seine Gunst zu erlangen, dieses das Buhlen mit ihm, wenn man seine Gunst erlangt hat. Der Gedanke des V. ist dieser: Israel suchte, weil es an dem Buhlen mit Aegypten nicht genug hatte, die Gunst Assyriens und pflegte dieselbe, fand aber auch darin keine Sättigung, kein Genüge, sondern mehrte sein Buhlen אֶל־אֶרֶץ כְּנַעַן כַּשְׂדִּימָה nach dem Canaanslande Chaldäa hin. אֶרֶץ כְּנַעַן ist hier nicht Eigenname des Landes Canaan, sondern appellativische Bezeichnung von Chaldäa (כַּשְׂדִּים) oder Babylonien, wie 17, 4 (so schon *Raschi*). Gegen die Erklärung vom Lande Canaan spricht nicht blos der Umstand, daß die Erwähnung cananitischen Götzendienstes und Verkehrs hinter der Erwähnung Assurs nicht paßt, dem geschichtlichen Sachverhalte nicht entspricht, da „eine allgemeinere Verbreitung cananitischer Culte nach der assyrischen Zeit“ unerweislich ist, sondern viel mehr noch das folgende כַּשְׂדִּימָה, welches unmöglich: „bis nach Chaldäa hin“ bedeuten, vielmehr nur eine nähere Bestimmung von ארץ כנען sein kann. Fraglich kann nur der Grund für die Wahl des W. כנען zur Bezeichnung Chaldäa's sein, ob damit blos auf den Handelsgeist, hinsichtlich dessen Babylon den cananitischen Tyrus und Sidon

nicht nachstand, oder ob zugleich auf den Götzendienst und die Sittenlosigkeit Canaans hingedeutet sein soll. Die erstere Beziehung ist auf keinen Fall auszuschließen, weil in 17,4 אֶרֶץ כְּנַעַן durch das synonyme עִיר רֹכְלִים erläutert wird; aber auch die zweite Beziehung möchte nicht ganz auszuschließen sein, da in dem Belus- und Mylitten-Cultus Babylons der wollüstige Charakter des cananitischen Baals- und Asthartendienstes in schamlose Unzucht ausgeartet war, vgl. *Herod. I,199.*

In v. 30 wird der Inhalt von v. 16—29 zusammengefaßt in das Urteil: wie schmachtend ist doch dein Herz! welches der Herr über die Hure und Ehebrecherin fällt. אֲמֻלָה (als *partic. Kal ἁπ. λεγ.*, da dieses Verbum sonst nur im *py.* vorkomt und zwar in der Bed. verwelkt, verschmachtet) kann nur das krankhafte Schmachten oder die bis zur Krankheit gesteigerte Lüsternheit der unkeuschen Begierde ausdrücken. Auch die Form לִבָּה ist *ἁπ. λεγ.*, aber dem Plur. לִבּוֹת analog.[1] שַׁלֶּטֶת mächtig, machthabend, als Epitheton von זוֹנָה die für ihr Tun keine Schranke kent, ausgelassen, daher im Arab. frech, unverschämt. V. 31 enthält einen selbständigen Satz, welcher den Uebergang zu dem v. 32—34 ausgeführten Gedanken, daß Jerusalem in ihren Buhlereien alle Huren überboten habe, vermittelt. Läßt man v. 31 noch von dem Vordersatze des 30. V. abhängen, so entsteht nicht nur eine sehr schleppende Redeweise, sondern es wird auch der in v. 31[b] ausgesprochene neue Gedanke zu einem bloßen Nebengedanken herabgedrückt, während doch die weitere Ausführung desselben v. 32 ff. zeigt, daß er ein neues Moment der Rede einführt. Ist dies aber der Fall, so kann וְלֹא־הָיִיתִי nicht dem עָשִׂיתִי coordinirt sein, sondern muß als Nachsatz gefaßt werden: bei deinem Bauen von Gemächern . . . warst du nicht, wie die (gewöhnliche) Hure, indem du Buhllohn verschmähtest. Wegen des Pluralsuffixes an בִּבְנוֹתַיִךְ s. zu 6,8. Der Infin. לְקַלֵּס entspricht dem lat. Gerundium auf *ndo* (vgl. *Ew.* §. 237[c] u. 280[d]), angebend, worin oder in welcher Beziehung die Buhlerin Jerusalem sich von der gewöhnlichen Hure unterscheidet, nämlich darin, daß sie Buhllohn verschmäht. Daß dies der Sinn der Worte ist, wird durch v. 32—34 außer Zweifel gesezt. Dagegen haben die meisten Ausll. לְקַלֵּס אֶתְנָן so gefaßt, als ob diese Worte den Vergleichungspunkt zwischen Israel und andern Huren angäben d. h. die Bestimmung enthielten, worin Isr. den andern Huren glich, und — da dieser Gedanke mit dem Folgenden in Widerspruch steht, den Widerspruch durch verschiedene unhaltbare Erklärungen zu beseitigen versucht. Die Meisten durch die Deutung: du warst nicht wie die andern Huren, die den Buhllohn verschmähen, um noch mehr zu bekommen[2] —

1) *Hitzig* nimt an den beiden sonst nicht vorkommenden Wortformen Anstoß und conjecturirt mit Hilfe der LXXübersetzung: *τὶ διαθῶ τὴν θυγατέρα σου*, die aus dem falsch gelesenen מה אמלה לבתך errathen ist, die Lesart: מָה אֲמַלֵּא לְבִתֵּךְ „was für Hoffnung ist auf deine Tochter?“, um die hebräische Sprache mit einem neuen Worte (אֲמַלָּה) und die Weissagung dieses Cap. mit einem ihr völlig fremden und unpassenden Gedanken zu bereichern.

2) Schon *Hieron.* übersezt: *non facta es quasi meretrix fastidio augens pretium*, und erklärt: *nec imitata es callidas meretrices, quae solent difficultate augere libidinis pretium et ex hoc magis amatores ad insaniam provocare.* Aehnlich noch *Ros.* u. *Maur.*: *tu es longa diversa ab aliis scortis, quae spernunt praemia*

wobei in die Worte ein Gedanke, der nicht in ihnen liegt, hineingetragen wird. *Häv.* dadurch, daß er dem קלס aus dem Aramäischen die Bed. ausschreien (Lohn ausschreiend) zu vindiciren sucht, in Widerspruch mit der gewöhnlichen Bed. von קלס verschmähen, verspotten, in welcher auch Ezech. in 22,4 das Nomen קַלָּסָה braucht. *Hitz.* durch das allzeit bereite Mittel der Textänderung, endlich *Klief.* dadurch, daß er dem לְ die unerweisliche — weder durch Ez. 39,19 noch durch Deut. 24,5 zu rechtfertigende Bed. „bis zu“ d.h. „bis zu dem Grade hin daß“ beilegt. — Bei dem weitschichtigen Gebrauche des *infin. constr. c.* לְ ist zuzugeben, daß die Worte zweideutig sind und den Sinn, welchen die meisten Ausll. darin gefunden, haben könten; allein notwendig ist diese Auffassung durchaus nicht, weil die in לְקַלֵּס אֶתְנָן gegebene Nebenbestimmung sich eben so gut auf das Subject des Satzes: *du,* als auf die mit dem Subjecte verglichene זוֹנָה beziehen läßt. Nur im lezteren Falle würde das קַלֵּס אֶתְנָן von den andern Huren eben so gelten als von Israel, im ersteren Falle dagegen gilt es nur von Israel und sagt aus, worin Israel den gewöhnlichen Huren nicht gleich war. Dem Mißverständnisse aber wurde durch die folgende Erläuterung hinlänglich vorgebeugt. In dieser Erläuterung ist zuerst von den Ehebrecherinnen (v. 32), sodann von den gemeinen Huren (v. 33 f.) die Rede. V. 32 darf nicht mit der Mehrzahl der Ausll. als Ausruf oder strafende Anrede an die Ehebrecherin Jerusalem genommen werden: o du ehebrecherisches Weib, das statt ihres Mannes Fremde annimt! Ein solcher Ausruf paßt durchaus nicht in den Zusammenhang. Deshalb aber ist der V. nicht mit *Hitz.* zu streichen, sondern nur anders zu fassen, nämlich mit *Klief.* als Aussage, wie die Ehebrecherinnen es treiben. Diese nehmen Fremde anstatt ihres Mannes an und suchen Lohn in der Abwechselung, in dem Genusse anderer Männer. תַּחַת אִישָׁהּ eig. unter ihrem Manne d.h. als ein ihrem Manne untergebenes Weib, wie in der Verbindung mit זָנָה 23,5. Hos. 4,12 s. zu Num. 5,19. — V. 23 f. Die gemeinen Huren geben sich preis für Geschenke; Israel dagegen gab seinerseits den Buhlen Geschenke, so daß hier das Widerspiel von allen Huren stattfand, und das Treiben der gewöhnlichen Huren weit hinter dem von Israel zurückblieb. Der Wechsel der Formen נֵדֶא und נָדָן Geschenk ist wol nur daraus zu erklären, daß die Form נדא zu נדן mit consonantischem Ausgange verlängert wurde, weil daran das Suffix sich leichter anhängen ließ. הֵפֶךְ die Umkehrung, das Widerspiel d.i. in dem vorliegenden Contexte s.v.a. das Unerhörte, was bei keiner andern Hure vorzukommen pflegt. — Damit hat Ez. die v. 2 ihm gestellte Aufgabe, Jerusalem ihre Greuel vorzuhalten, erfült. Die Rede wendet sich nun zur Ankündigung der Strafe.

V. 35—52. Da Israel es ärger als alle Heiden getrieben, so wird Jehova es troz seiner Erwählung also strafen, daß seine Schande vor allen Völkern aufgedeckt (v. 36—42) und die Gerechtigkeit des zu verhängenden Gerichts offenbar werden soll (v. 43—52). Nach diesen Gesichtspunkten glidert sich die Strafdrohung in zwei Absätze, dergestalt daß im

ab amatoribus sibi oblata ut majora ambiant; suscipis enim quodvis praemium, etiam vilissima mercede contenta, immo ipsa etiam pretium amasiis offers.

ersten (v. 35—42) zunächst die v. 16—34 dargelegte Verschuldung recapitulirt (v. 36), sodann die Strafe entsprechend der Verschuldung als Strafe des Ehebruches und Mordes angekündigt (v. 37 u. 48) und ihre Vollziehung als Vergeltung für die verübten Untaten geschildert wird (v. 39—42). Im zweiten Absatze v. 43—52 folgt dann der Nachweis der Gerechtigkeit dieses Gerichts.

V. 35—42. Der Versündigung wird die Strafe entsprechen. V. 35. *Darum, Hure, höre das Wort Jehova's!* V. 36. *Also spricht der Herr Jehova: weil dein Erz vergeudet und deine Scham entblößt worden in deiner Hurerei mit deinen Liebhabern, und wegen aller Götzen deiner Greuel und in Anbetracht des Blutes deiner Söhne, die du ihnen gegeben,* V. 37 *darum siehe werde ich sammeln alle deine Liebhaber, denen du gefielst, und alle welche du geliebet samt allen die du gehasset, und werde sie wider dich sammeln von rings umher und will ihnen deine Scham entblößen, daß sie deine ganze Scham sehen.* V. 38. *Ich werde dich richten nach dem Gerichte der Ehebrecherinnen und Blutvergießerinnen und dich machen zu Blut des Grimmes und der Eifersucht,* V. 39 *und werde dich in ihre Hand geben, daß sie deine Gewölbe zerstören und deine Höhen niederreißen, daß sie dir deine Kleider ausziehen und deine Prachtgeschmeide nehmen und dich nackt und bloß lassen.* V. 40. *Und sie sollen eine Versammlung wider dich heranführen und dich steinigen und dich mit ihren Schwertern zerhauen,* V. 41 *und sollen deine Häuser verbrennen mit Feuer und an dir Gericht üben vor den Augen vieler Weiber. So mache ich ein Ende deiner Hurerei, und auch Lohn wirst du nicht mehr geben.* V. 42. *Und ich stille meinen Grimm an dir und meine Eifersucht wird von dir weichen, daß ich ruhig werde und mich nicht mehr kränke.* — In der kurzen Zusammenfassung der Verschuldung der Hure sind als Objecte, wofür sie gestraft werden soll, hervorgehoben: a) das Verschütten ihres Erzes und das Entblößen ihrer Scham, b) die Götzen ihrer Greuel (mit עַל vor dem Nomen, correspondirend dem יַעַן vor dem Infinitive), c) das Blut ihrer Söhne, mit der Präpos. כְּ gemäß, das Maß der Strafe anzudeuten. Als erster Grund zur Strafe ist hiebei noch ein Zwiefaches genant, erstlich: weil ausgeschüttet worden dein Erz. Dies haben die Meisten richtig darauf bezogen, daß Israel die vom Herrn empfangenen Güter — Gold, Silber, Geschmeide und Kleider, Nahrungsmittel (v. 10—13 u. 16—19) für den Götzendienst vergeudet hat. Schwierig bleibt hiebei nur der Gebrauch des W. נְחֹשֶׁת Erz, Kupfer in der allgemeinen Bed. von Geld oder Metall, weil dieser Gebrauch nicht durch andere Stellen belegt werden kann. Doch ist der dagegen erhobene Einwurf, daß נְחֹשֶׁת nicht Geld bedeuten könne, weil die Hebräer kein Kupfergeld hatten, eine unerwiesene Behauptung, da nur soviel ausgemacht ist, daß im A. Test. — von unserer Stelle abgesehen — der Gebrauch des Kupfers oder Erzes als Geld nicht erwähnt wird. Daraus läßt sich aber der Nichtgebrauch nicht sicher folgern. Sobald die Hebräer anfingen Münzen zu prägen, wurden neben den Silbersekeln auch Bronce- oder Kupfermünzen geprägt, von denen noch Exemplare aus der Makkabäerzeit mit der Inschrift: „Simon, Fürst Israels" vorhanden sind (vgl. *Cavedoni*, Bibl. Nu-

mismatik. Deutsch v. *Werlhof* S. 20 ff.), die je nach ihrer Größe höchst warscheinlich den Wert eines ganzen, halben und Viertel-Gerahs hatten (*Caved.* S. 50 f.). Wenn nun der Silbersekel im Werte von 21 ggr. schon zu Mose's Zeit 20 Gerah enthielt und man schon damals Silberstücke von dem Gewichte eines ganzen und eines halben Sekels hatte und zu Samuels Zeiten auch Viertelsekel erwähnt werden, so wird man auch für den Verkehr und Handel Metallstücke im Werte eines Gerah gehabt haben, die warscheinlich nur aus Erz, Kupfer oder Bronce bestanden, da Silberstücke im Werte eines Groschens zu klein ausgefallen sein würden. Hienach läßt sich die Verwendung des Erzes oder Kupfers als Geld für die Zahlung eines Gerah und demzufolge der Gebrauch des W. נְחֹשֶׁת für Geld nicht füglich in Abrede stellen. Wir bleiben daher bei der Erklärung: Erz für Geld stehen, welche schon LXX und *Hieron.* haben, und zwar um so mehr, als alle Versuche, dem נחשת, sei es durch allegorische Deutung (*Rabb.*), sei es aus dem Arabischen oder durch Textänderung eine andere Bedeutung zu obtrudiren, nicht nur willkürlich sind, sondern auch nicht einmal einen dem Zusammenhange entsprechenden Sinn ergeben. הִשָּׁפֵךְ ausgeschüttet = vergeudet werden. Zur Vergeudung der vom Herrn seiner Gemeinde verliehenen Güter kam Entblößung der Scham hinzu d. i. schmähliche Preisgebung der Ehre und Würde des Volkes Gottes, deren sich Israel durch das Buhlen mit den Götzen d. i. durch Götzendienst und Versinken in heidnisches Wesen schuldig machte. עַל־מְאַהֲבַיִךְ zu (gegen), mit deinen Liebhabern (עַל nach späterem Sprachgebrauche für אֶל stehend Ew. §. 217[i] S. 561), und nach זָנָה אֶל zu jem. hin d. h. mit ihm huren zu erklären. Aber nicht genug, die Gaben des Herrn — seine Güter und seine Ehre — den Heiden und ihren Götzen preiszugeben, machte sich Israel auch כָּל־גִּלּוּלֵי תוֹעֲבוֹת allerlei Klötze von Greueln d. h. Götzenbilder, denen es seinen Schmuck anhing und Oel und Weihrauch, Mehl und Honig vorsezte (v. 18 u. 19). Und auch damit noch nicht zufrieden, gab es den Götzen auch das Blut seiner Söhne, indem es seine Kinder dem Moloch schlachtete (v. 20). Dafür (v. 37 ff.) will der Herr nun die Schmach seines Volkes vor allen Völkern aufdecken. Er wird dieselben — sowol die befreundeten als die feindlichen — wider Jerusalem versammeln und von ihnen das Gericht vollstrecken lassen. Die Strafe wird der Sünde entsprechen. Weil Israel sich mit den Heiden eingelassen, soll es nun auch ganz in ihre Gewalt dahingegeben werden. Ueber das Aufdecken der Scham als Strafe vgl. Hos. 2, 12. Die Erklärung des Bildes folgt v. 38. Die Heidenvölker sollen an Jerusalem das Gericht für Ehebruch und Blutvergießen vollziehen. Dieses zwiefache Verbrechen hatte Jerusalem (Israel) begangen. Ehebruch durch Abfall von Jehova in Götzendienst überhaupt und Blutvergießen durch die Molochsopfer. Auf Ehebruch stand der Tod durch Steinigung (s. zu v. 40) und Blut forderte Blut Gen. 9, 6. Ex. 21, 12. וּנְתַתִּיךְ דַּם וגו׳ besagt nicht: *dabo in te sanguinem* (*Ros.*) oder: ich will dein Blut vergießen lassen in Zorn (*de Wette, Maur.* u. A.), sondern: ich mache dich zu Blut, was man freilich nicht mit *Hitz.* in „lasse dich verbluten" abschwächen darf. Der Gedanke ist vielmehr dieser: du solst in Blut verwandelt werden, daß von dir nichts als

Blut übrig bleibt, und zwar Blut des Grimmes und der Eifersucht, als Wirkung des göttlichen Zornes und Eifers, vgl. v. 42. Zu dem Ende werden die Heiden alle Gegenstände des Götzendienstes zerstören (גַּב u. רָמוֹת v. 39 wie v. 24 f.), sodann der Hure Kleider und Geschmeide nehmen und sie nackt lassen d. h. Jerusalem plündern und verwüsten, endlich die Todesstrafe der Steinigung und Hinrichtung durchs Schwert an ihr vollstrecken d. h. Stadt und Reich zerstören. Die W. הֶעֱלוּ וגו׳ sie führen heran (herauf) wider dich eine Versammlung erklären sich aus der altertümlichen Weise der Rechtspflege, wonach die Volksgemeinde (קָהָל vgl. Prov. 5, 14) über Ehebruch und Capitalverbrechen richtete und das Urteil vollstreckte, wie es das Gesetz für die Steinigung ausdrücklich vorschreibt Lev. 20, 2. Num. 15, 36. Deut. 22, 21 vgl. m. bibl. Archäol. II S. 257. Sie passen aber auch auf die Feinde, welche gegen Jerusalem heranziehen werden; vgl. für קָהָל in dieser Bed. c. 17, 17. Die Strafe für Ehebruch war nach Lev. 20, 10 Tod durch Steinigung, wie sich aus Lev. 20, 2. 27 u. Deut. 22, 24 vgl. Joh. 8, 5 ergibt. Nach dem mos. Gesetze überhaupt die gewöhnliche Lebensstrafe, wenn von Gerichtswegen Todesstrafe über Einzelne verhängt wurde, vgl. m. Archäol. II S. 264. Die andere Lebensstrafe — die Tödtung durchs Schwert — wurde angewandt, wenn es sich um Bestrafung vieler Verbrecher handelte, und war nicht Enthauptung, sondern Niederhauen oder Todtstechen (בִּתֵּק zerhauen) mit dem Schwerte, vgl. m. Archäol. l. c. Die Todesstrafe wurde verschärft durch Verbrennen des Getödteten Lev. 20, 14. 21, 9. Hienach ist auch das Verbrennen der Häuser v. 41 als Verschärfung der Strafe zu betrachten; ebenso die Drohung, daß die Gerichtsvollziehung „vor den Augen vieler Weiber" geschehen soll. Die vielen Weiber sind die vielen Heidenvölker, gemäß der Darstellung Jerusalems oder Israels als eines treulosen Eheweibes. „Wie es für ein buhlerisches Weib die höchste Strafe ist, vor den Augen anderer Weiber in seiner Sünde offenbar zu werden, so wird für Israel bei dieser seiner Bestrafung das Härteste darin liegen, daß es in seiner Sünde vor den Augen aller andern Völker offenbar werden wird" (*Klief.*). In solcher Weise wird Gott dem Buhlen ein Ende machen und seinen Zorn und Eifer an der Buhlerin kühlen v. 41b u. 42. הִשְׁבִּית c. מִן machen daß jem. aufhört etwas zu sein oder zu tun. Zu v. 42 vgl. 5, 13. Durch Vollziehung des Gerichts wird die Eifersucht (קִנְאָה) des verlezten Gemahls gestillt.

V. 43—52. Dieses Gericht ist aber ganz gerecht; denn Israel hat nicht nur der in seiner Erwählung ihm erzeigten Gnaden seines Gottes vergessen, sondern hat auch in seinen Greueln Samaria und Sodom überboten. V. 43. *Darum weil du nicht gedacht der Tage deiner Jugend und gegen mich getobt hast in diesem Allen, so gebe auch ich, siehe, deinen Weg auf dein Haupt, ist der Spruch des Herrn, Jehova's, daß ich nicht die Untat begehe über allen deinen Greueln.* V. 44. *Siehe jeglicher Spruchredner wird über dich das Sprichwort reden: wie die Mutter so ihre Tochter.* V. 45. *Die Tochter deiner Mutter bist du, die ihren Mann und ihre Kinder verwirft, und du bist die Schwester deiner Schwester, die ihre Männer und ihre Kinder verwerfen. Eure Mutter ist eine Hethiterin und euer Vater ein Amoriter.* V. 46. *Und deine große Schwester ist Samaria*

mit ihren Töchtern, die zu deiner Linken wohnt, und deine Schwester, welche kleiner als du, die zu deiner Rechten wohnt, ist Sodom mit ihren Töchtern. V. 47. *Aber nicht auf ihren Wegen bist du gewandelt und nach ihren Greueln hast du getan ein wenig nur; du handeltest verderbter als sie in allen deinen Wegen.* V. 48. *Sowahr ich lebe, ist der Spruch des Herrn, Jehova's, nicht hat Sodom deine Schwester, sie mit ihren Töchtern, getan, wie du getan hast mit deinen Töchtern.* V. 49. *Siehe das war der Frevel Sodoms, deiner Schwester: Hoffart, Sättigung der Nahrung und sorglose Ruhe hatte sie mit ihren Töchtern, und die Hand des Elenden und Armen ergriff sie nicht.* V. 50. *Sie waren hochmütig und taten Greuel vor mir, und so habe ich sie weggetan, sowie ich's gesehen.* V. 51. *Und Samaria, nicht zur Hälfte deiner Sünden hat sie gesündigt; du hast deiner Greuel mehr gemacht denn sie, und hast deine Schwester gerecht gemacht durch alle deine Greuel, die du getan.* V. 52. *So trage nun auch du deine Schmach, die du deinen Schwestern zuerkant hast. Durch deine Sünden, die du greulicher getan denn sie, werden sie gerechter als du. So werde auch du zu Schanden und trage deine Schmach, da du deine Schwestern gerechtfertigt hast.* — Mit יַעַן אֲשֶׁר, welches dem יַעַן v. 36 correspondirt, begint eine neue Gedankenreihe. V. 43 wird mit Unrecht von den meisten Ausll. zum Vorhergehenden gezogen, und erst v. 44 ein Absatz angenommen. Dem steht das Perf. נָתַתִּי entgegen. Enthielte v. 43 nur eine Recapitulation oder abschließende Zusammenfassung der Gerichtsdrohung v. 35—42, so würde die Strafe ebenso wie in v. 37 im Futuro angekündigt sein. Durch das Perf. נָתַתִּי wird dagegen das Strafgericht als eine vollendete Tatsache hingestelt und dann weiter motivirt, um die Gerechtigkeit des göttlichen Verfahrens nachzuweisen, wie v. 44 ff. geschieht. Zu dem Ende ist im Vordersatze die Verschuldung Jerusalems nochmals genant: du gedachtest nicht der Tage deiner Jugend d. h. dessen was du in deiner Jugend erlebt und erfahren hast, des Elends, in welchem du dich befandest und aus welchem ich dich errettet und zu Herrlichkeit erhoben habe (v. 4—14). Dazu kam das Toben gegen Jehova, das sich in dem götzendienerischen Treiben kundgab. רָגַז לְ erregt sein auf oder gegen jem., toben, so im Hitp. mit אֶל 2 Kg. 19, 27 f. Wegen נָתַן דֶּרֶךְ בְּרֹאשׁ vgl. 9, 10. — Vielfache Mißdeutung hat der lezte Satz von v. 43 וְלֹא עָשִׂיתִי וגו׳ erfahren. Nach der masor. Vocalisation soll עשיתי die zweite Person sein; allein dies gibt keinen passenden Sinn. Denn עָשָׂה זִמָּה hat nicht die schon vom *Targ.* ausgedrückte und unstreitig auch der masor. Vocalisation zu Grunde liegende Bed. *cogitationem facere*, welche mit *Raschi* u. *Kimchi* noch *Ros.* festhält: du hast dir keinen Gedanken über alle deine Greuel gemacht, d. h. keine Reue darüber gefühlt, sondern bed. ein Verbrechen, eine Untat begehen, meist von widernatürlicher Unzucht, vgl. Jud. 20, 6. Hos. 6, 9. Diese Bed. ist um so mehr festzuhalten, als זִמָּה (von dem *plur.* זִמּוֹת = מְזִמּוֹת abgesehen) nur *sensu malo* vorkomt, und zwar meistens in der Bed. von Schandtat, so auch Hi. 31, 11. Hienach müßte man übersetzen: und du nicht mehr diese Schandtat tust über allen deinen Greueln. Allein dabei muß nicht nur עוֹד supplirt werden, sondern es wird auch ein Unterschied zwischen den von Israel begangenen Greueln

und dem Laster der Unzucht d. i. dem Ehebruche gesezt, welcher dem Zusammenhange und Inhalte des ganzen Cap. fremd ist, indem nach diesem die Greuel Israels eben in dem Ehebruche oder dem Laster der Unzucht bestanden. Wir müssen daher עָשִׂיתִי mit *Symm.* u. *Hieron.* für die erste Person halten und die Worte mit *J. D. Mich. Häv.* u. *Klief.* nach Lev. 19, 29 erklären, wo die Duldung der Hurerei einer Tochter vonseiten des Vaters als זִמָּה bezeichnet ist. Hienach sagt Jehova: er habe Israels geistige Hurerei gestraft, damit er nicht, falls er solche Unzucht ungestraft fortgehen ließe, zu den Greueln Israels eine Schandtat hinzufüge. Würde er nicht strafen, so würde er selbst eine זִמָּה begehen d. h. sich der Sünden Israels mitschuldig machen. Hieran reiht sich v. 44 ff. sehr passend die schließliche Charakteristik der sittlichen Versunkenheit Israels, in welcher Jerusalem mit Samaria und Sodom verglichen wird, welche beide längst für ihre Sünden mit dem Untergange bestraft worden waren. Diese Charakteristik ist in die Form von Sinnsprüchen eingekleidet. Jeder Spruchredner (מֹשֵׁל wie Num. 21, 27) wird über dich dann reden: wie die Mutter so ihre Tochter. Ihr Greuelleben ist so offenbar, daß es jedem auffält und zu Sinnsprüchen Anlaß bietet. אִמָּה kann eine weibliche Form von אֵם sein, ähnlich dem לִבָּה für לֵב v. 30, oder auch eine Rapheform für אִמָּהּ: wie ihre (der Tochter) Mutter, so ihre (der Mutter) Tochter (vgl. *Ew.* §. 174[e] Not. mit §. 21 f.[3]). Die Tochter ist selbstverständlich Jerusalem als Repräsentantin Israels. Die Mutter ist das cananitische Geschlecht der Hethiter und Amoriter, dessen unsittliche Natur Israel angenommen hatte, vgl. v. 3 u. 45[b]. In v. 45 ist zu dem mütterlichen noch das schwesterliche Verhältnis hinzugenommen, um den Gedanken weiter auszuführen. Schwierigkeit macht hiebei die Aussage, daß die Mutter und die Schwestern ihre Männer und ihre Kinder verschmähen oder verstoßen. Denn daß das Partic. גֹּעֶלֶת zu אִמֵּךְ nicht zu בַּת gehört, das ergibt sich unzweifelhaft aus dem parallelen Relativsatze אֲשֶׁר גָּעֲלוּ, welcher die Schwestern charakterisirt. Der Mann des Weibes Jerusalem ist Jehova als Eheherr des Bundesvolkes, der Gemeinde Israel; die Kinder der Weiber — der Mutter, ihrer Tochter und ihrer Schwestern — sind die dem Moloch geopferten Kinder. Der Molochsdienst war alt cananitisch und wird hier auch von Samaria und Sodom ausgesagt, obwol dafür anderweitige Zeugnisse aus dem A. Test. nicht vorliegen. Der Mann, den die Mutter und die Schwestern verstoßen haben, kann hienach auch nur Jehova sein, woraus sich ergibt, daß Ezechiel den Götzendienst überhaupt als Abfall von Jehova und Jehova als Gott nicht nur der Israeliten, sondern auch der Heiden betrachtet.[1] אֲחוֹתֵךְ v. 45 ist, wie der folgende Relativsatz und v. 46 zeigen, Plural, also aus אֲחוֹתַיִךְ v. 51 oder אַחְיוֹתַךְ v. 52 contrahirt, vgl. *Ew.* §. 212[b] S. 538. Samaria und Sodom heißen Schwestern Jerusalems, nicht weil beide Städte demselben Mutterlande Canaan

1) So richtig schon *Theodoret:* Δείκνυσι διὰ τούτων, ὡς οὐκ Ἰουδαίων ὁ Θεὸς μόνον, ἀλλὰ καὶ ἐθνῶν· καὶ γὰρ ἐκείνων πάλαι Θεὸς ἐχρημάτισε, πρὶν αὐτοὺς δέξασθαι τῆς εἰδωλολατρείας τὴν λώβην· διὸ κἀκείνους ἔφη, καὶ τὸν ἄνδρα ἀπώσασθαι, καὶ τὰ τέκνα, τὸν μὲν Θεὸν ἀρνηθέντας, τὰ δὲ τέκνα τοῖς δαίμοσι καταθύσαντας.

angehörten, denn der Ursprung der Städte komt hiebei gar nicht in Betracht und die Städte repräsentiren die Reiche, wie schon der Zusatz: ihre Töchter, das sind die von der Hauptstadt abhängigen Städte eines Landes oder Reiches, beweist. Schwestern Jerusalems sind Samaria und Sodom mit den zu ihnen gehörigen Töchterstädten in geistiger Beziehung, als von dem gleichen Geiste der Abgötterei beseelt. Samaria heißt die große (größere), Sodom die kleinere Schwester Jerusalems d. i. nicht soviel als die ältere und die jüngere, denn Samaria war weder früher noch stärker als Sodom in Götzendienst versunken (*Theodrt. Grot.*), und *Häv.*'s Erklärung, daß „zuerst der feinere Götzendienst, die Vermengung des Jehovacultus mit dem Naturcultus, wie sie durch Samaria repräsentirt wurde, in Juda Eingang fand, welchem Treiben alsdann die gröbsten heidnischen Greuel nachfolgten", befriedigt schon deshalb nicht, weil nach den Geschichtsbüchern des A. T. der grobe Götzendienst nicht später als der feine in Juda eingedrungen ist. Der Götzendienst unter Rehabeam und Abijam war nicht bloße Vermengung von Jehovacultus mit dem Naturcultus, sondern Einführung heidnischer Götzen in Juda, neben welchem allerdings der synkretistische Höhencultus auch betrieben wurde. Ueberhaupt aber bed. גָּדוֹל und קָטֹן nicht: alt und jung, sondern nur: groß und klein. Die übertragene Bed. alt und jung kann nur bei Menschen oder Thieren stattfinden, wo Größe und Kleinheit Zeichen verschiedenen Alters sind, nicht aber bei Reichen oder Städten, deren Kleinheit oder Größe nicht von ihrem Alter abhängt. Hienach kann: groß und klein sich nur auf den Umfang der genanten Reiche oder Staaten beziehen, entsprechend der Bezeichnung derselben nach ihrer Lage: links = nördlich und rechts = südlich von Jerusalem und Juda.

Diesen Schwestern hat Jerusalem es in Sünden und Greueln nicht nur gleich getan, sondern noch verderbter als sie gehandelt v. 47. Das erste Hemistich dieses V.: nicht in ihren Wegen wandelst du u. s. w. erhält seine nähere Bestimmung durch וַתַּשְׁחִתִי מֵהֵן in der zweiten Vershälfte. Das Verhältnis beider Aussagen aber ist durch כִּמְעַט קָט vermittelt. Dieses wird meist übersezt: bald war Ekel da d. h. bald empfandst du Ekel in ihren Wegen zu wandeln und machtest es schlimmer. Aber abgesehen davon, daß Ekel an dem Wege der Schwestern wol ein Motiv zum Verlassen dieser Wege d. h. zum Aufgeben ihrer Greuel werden konte, aber nicht ein Motiv dafür, diese Greuel noch zu überbieten, erhebt sich gegen diese Auffassung auch das sprachliche Bedenken, daß קָט für sich allein nicht *taeduit te* bedeuten kann und der impersonelle Gebrauch von קוּט mindestens לָךְ erfordern würde, was auch nicht fehlen dürfte, wenn קַט Substantiv sein solte. Diese Schwierigkeiten fallen weg, wenn man קָט mit *Alb. Schultens* nach dem arab. قَطّ *omnino, tantum* erklärt und die Bestimmung: „ein wenig nur" mit dem Vorhergehenden verbindet. Alsdann ergibt sich der passende Gedanke: du wandeltest in den Wegen deiner Schwestern nicht etwa ein wenig nur, du handeltest noch verderbter als sie. Dies wird v. 48 ff. durch Aufzählung der Sünden Sodoms nachgewiesen. Diese waren: Hoffart, Sattheit an Brot d. h. Ueberfluß (vgl. Prov.

30, 9) und sorglose Ruhe oder Sicherheit, welche Uebermut erzeugt und Härte oder Lieblosigkeit gegen Elende und Arme. So wurden Sodom und ihre Töchter (Gomorrha, Adma und Zeboim) hochmütig und begingen Greuel לְפָנַי d. i. vor Jehova — auf Gen. 18, 21 anspielend — und Gott vertilgte sie, sowie er dies gesehen. Von Samaria (v. 51) werden die Sünden nicht näher angegeben, weil die Hauptsünde dieses Reiches, der Bilderdienst, bekant war. Es wird daher nur bemerkt, daß sie nicht halb so viel gesündigt wie Jerusalem; wie denn in der Tat, von den Zeiten Ahabs und seiner Dynastie abgesehen, rein heidnischer Götzendienst im Zehnstämmereiche nicht aufgekommen war, so daß im Vergleich mit dem Götzendienste Jerusalems und Juda's, besonders von den Zeiten des Ahas an, Samaria gerecht erschien, vgl. Jer. 3, 11. Auch die Bestrafung Samaria's durch Zerstörung des Zehnstämmereichs wird als jedem Israeliten bekant übergangen und in v. 52 sofort die Anwendung auf Jerusalem = Juda gemacht: Auch du trage deine Schmach, die du deinen Schwestern zuerkant hast *sc.* durch liebloses Urteilen über sie, indem du dich für besser hieltest, während du abscheulicher als sie gesündigt hast, so daß sie gerechter als du erscheinen. צָדַק gerecht sein und צִדֵּק rechtfertigen sind in comparativem Sinne gebraucht. Verglichen mit den Greueln Jerusalems erschienen die Sünden Sodoms und Samaria's ganz geringfügig. Mit וְגַם אַתְּ wird die Strafankündigung des Nachdrucks halber wiederholt, und zwar in der Form einer aus dem Urteile über die Beschaffenheit der Versündigung sich ergebenden Folge: so werde auch du zu Schanden und trage deine Schmach.

V. 53—63. Aber diese Schmach wird nicht das Ende sein. Vermöge des Bundes, welchen der Herr mit Israel geschlossen, wird Jerusalem nicht im Elende bleiben, sondern zu der dem Volke Gottes verheißenen Herrlichkeit gelangen; jedoch in einer Weise, durch welche alles Rühmen ausgeschlossen und Juda mit tiefer Beschämung zur Erkentnis der göttlichen Barmherzigkeit gelangen wird. — Um aber alles falsche Vertrauen auf die göttlichen Gnadenverheißungen abzuschneiden und das sündige Volk gründlich zu demütigen, wird in diesem lezten Abschnitte unsers Gotteswortes die Wiederherstellung sowol Sodoms und Samaria's als Jerusalems verkündigt, wodurch alles Rühmen Israels ausgeschlossen wird. V. 53. *Und ich werde ihr Gefängnis wenden, das Gefängnis Sodoms und ihrer Töchter und das Gefängnis Samaria's und ihrer Töchter und das Gefängnis deines Gefängnisses in ihrer Mitte,* V. 54 *auf daß du deine Schmach tragest und dich schämest alles dessen was du getan, indem du sie tröstest.* V. 55. *Und deine Schwestern Sodom und ihre Töchter werden zurückkehren zu ihrem anfänglichen Bestand, und Samaria und ihre Töchter werden zurückkehren zu ihrem anfänglichen Bestand, und du und deine Töchter werdet zurückkehren in euren anfänglichen Bestand.* V. 56. *Und nicht war Sodom deine Schwester eine Predigt in deinem Munde am Tage deiner Hoffärtigkeiten,* V. 57 *bevor aufgedeckt wurde deine Bosheit, wie zur Zeit der Schmach der Töchter Arams und aller seiner Umgebungen, der Töchter der Philister, die dich verachteten rings umher.* V. 58. *Deine Untat und alle deine Greuel — du trägst sie, ist*

der Spruch Jehova's. V. 59. *Denn also spricht der Herr Jehova: Und ich handle mit dir, wie du getan hast, die du Eidschwur verachtet hast um Bund zu brechen.* V. 60. *Und werde ich gedenken meines Bundes mit dir in den Tagen deiner Jugend und werde dir einen ewigen Bund aufrichten.* V. 61. *Und du wirst deiner Wege gedenken und dich schämen, wenn du bekomst deine Schwestern, die größeren denn du zu denen die kleiner sind als du, und ich sie dir zu Töchtern gebe, obgleich sie nicht aus deinem Bunde sind.* V. 62. *Und aufrichten werde ich meinen Bund mit dir und du wirst erkennen, daß ich Jehova bin;* V. 63 *auf daß du gedenkest und dich schämst und dir nicht ferner Auftun des Mundes bleibe ob deiner Schmach, wenn ich dir vergebe alles, was du getan hast, ist der Spruch des Herrn, Jehova's.* — Die Verheißung hebt an mit der Verkündigung der Wiederherstellung nicht Jerusalems, sondern Sodoms und Samaria's. Die beiden Reiche oder Völkerschaften, welche zuerst dem Gerichte verfallen sind, sollen auch zuerst begnadigt werden, und erst nach ihnen soll Jerusalem mit den übrigen Städten Juda's auch Gnade empfahen, damit sie ihre Schmach trage und sich ihrer Sünden schäme (v. 54), also nicht, weil Sodom und Samaria länger ihre Strafe getragen, sondern zu tieferer Beschämung, zu völliger Demütigung Jerusalems. שׁוּב שְׁבוּת das Gefängnis wenden, nicht: die Gefangenen zurückführen (s. zu Deut. 30, 3), hat auch hier die tropische Bedeutung der *restitutio in statum integritatis*, wie der Ausdruck in v. 55 erklärt wird. Eine Wegführung und Gefangenschaft hat bei Sodom gar nicht stattgefunden. Die Form שְׁבִית, welche das *Chet.* hier mehrfach bietet, ist der Bedeutung nach von שְׁבוּת nicht verschieden. שְׁבִית שְׁבִיתַיִךְ bed. weder die Gefangenen deiner Gefangenschaft, denn dasselbe Wort kann nicht erst als *concretum*, sodann als *abstractum* genommen werden; auch dient diese Zusammensetzung nicht zur Verstärkung, im Sinne eines Superlativs: die Gefangenschaft deiner Gefangenschaften s. v. a. die schwerste, furchtbarste Gefangenschaft (*Stark, Häv.*), sondern der Genitiv ist mit *Hgstb.* u. *Klief.* explicativ zu nehmen: Gefängnis, welches dein Gefängnis ist, und diese pleonastische Ausdrucksweise gewählt, um den Begriff: dein eigenes Gefängnis mehr hervorzuheben, als es durch das an das einfache Nomen gehängte Suffix geschehen wäre. In בְּתוֹכְהֵנָה in ihrer Mitte liegt nicht, daß wie jezt Juda zwischen Sodom und Samaria mitten inne liegt, so seine Gefangenen, die Mitte zwischen jenen beiden einnehmend heimkehren werden (*Hitz.*), sondern es bezieht sich auf die Gemeinschaft des Gefängnisses, auf die Gleichheit der Strafe, welche Jerusalem mit Samaria und Sodom teilt (*Hgstb. Klief.*). Die lezten Worte v. 54: indem du sie tröstest beziehen sich nicht auf die von Israel bisher getanen Sünden, wie *Klief.* meint und deshalb „tröstetest" übersetzen will, sondern auf das Tragen der Schmach zur Beschämung wegen der Sünden. Durch das Tragen der Schmach d. h. das Leiden der wolverdienten, schmachvollen Strafe tröstet Jerusalem die Schwestern Samaria und Sodom; freilich nicht blos durch die Gemeinschaft des Unglückes — *solamen miseris etc.* (*Calv. Hitz.* u. A.), sondern dadurch, daß Sam. und Sod. aus dem Strafleiden Jerusalems die Gerechtigkeit des göttlichen Waltens erkennen und darauf die Hoffnung

setzen können, der gerechte Gott werde die wolverdiente Strafe aufheben, wenn sie ihren Zweck erreicht hat, vgl. zu 14,22. 23. Die Wendung des Gefängnisses wird nach v. 55 darin bestehen, daß Sodom, Samaria und Jerusalem zurückkehren לְקַדְמָתָן zu ihrem anfänglichen Bestande. קַדְמָה bed. nicht den vorigen oder früheren Zustand, sondern wie Jes. 23, 7 den anfänglichen Bestand (*ὡς ἦσαν ἀπ᾽ ἀρχῆς* LXX). Dies darf man freilich nicht mit *Klief.* so ausdeuten: was sie waren, als sie in Adam aus Gottes schaffender Hand kamen. Der anfängliche Bestand ist der *status integritatis*, nicht als Stand der Sündlosigkeit oder ursprünglicher Gerechtigkeit und Heiligkeit — so sind weder Jerusalem noch Samaria oder Sodom jemals beschaffen gewesen, sondern als Stand der anfänglichen Herrlichkeit, welchen sie vor ihrem Verfalle und Versinken in gottloses Wesen innehatten.

Wie kann aber eine Wiederherstellung Sodoms und ihrer Töchter (Gomorrha's u. s. w.) in Aussicht gestelt werden, da ja mit dem Untergange dieser Städte alle ihre Einwohner von der Erde vertilgt wurden? Zur Beseitigung dieser Schwierigkeit wolten manche Ausll. unter Sodom die von dem aus Sodom geflüchteten Loth abstammenden Moabiter und Ammoniter verstehen. Allein die Unstatthaftigkeit dieser Auskunft liegt am Tage; die Ammoniter und Moabiter waren eben so wenig Sodomiter als Loth. Auch die schon von *Origen.* u. *Hieron.* und in neuster Zeit noch von *Häv.* geäußerte Ansicht, daß Sodom typische Bezeichnung des Heidentums sei, befriedigt nicht. Sowol die Zusammenstellung Sodoms mit Samaria und Jerusalem, als auch schon die specielle Erwähnung des über Sodom ergangenen Gerichts (v. 49 f.) führen unabweislich auf das wirkliche Sodom. Die Heidenwelt komt hiebei nur soweit in Betracht, als in der Begnadigung Sodoms, der am tiefsten gesunkenen Heidenstadt eingeschlossen liegt, daß allen Heidenvölkern Gnade wiederfahren werde. Wir müssen also bei dem eigentlichen Sodom stehen bleiben. An eine irdische Wiederherstellung Sodoms läßt sich allerdings nicht denken. Denn wäre auch eine Wiederherstellung der durch Feuer vernichteten und in die Tiefe des todten Meeres versunkenen Städte denkbar, so doch nicht eine irdisch-leibliche Wiederherstellung der mit den Städten vertilgten Bewohner, welche in diesem Zusammenhange bei den Städten hauptsächlich in Betracht kommen. Hieraus folgt aber nicht die Unmöglichkeit der Sache, sondern nur, daß die Verwirklichung dieser Weissagung über den gegenwärtigen Weltbestand hinaus, auf eine in das ewige Leben hinüberreichende Ordnung der Dinge hinweist.

Wie v. 55 den Inhalt von v. 53 erläutert, so wird in v. 56 u. 57 der Gedanke des 54. V. begründet und weiter ausgeführt. Der Sinn von v. 56[a] ist streitig, aber so viel außer Zweifel, daß der Versuch von *Klief.*, die Vv. 56 u. 57 auf die Zukunft zu beziehen: am künftigen Tage seiner Herrlichkeit werde Israel nicht mehr wie jetzt Sodom als Mähr im Munde führen, gegen die Grammatik verstößt und irrig ist. Diese erlaubt eben so wenig וְלֹא הָיְתָה als Futurum: „und nicht wird sein" zu fassen, als כְּמוֹ עֵת חֶרְפַּת (v. 57) mit: „wird es sein wie die Zeit des Hohnes" zu übersetzen. Außerdem steht der Beziehung des בְּיוֹם גְּאוֹנָיִךְ auf den Tag der

künftigen Herrlichkeit der Gebrauch des W. גָּאוֹן von der Hoffart, der Hauptsünde Sodoms (v. 49) entgegen, da die Rückbeziehung auf jenen Vers sehr nahe liegt. Der Sinn des 56. V. hängt von der Fassung des לִשְׁמוּעָה ab. Ungenügend ist die Erklärung: *non erat in auditione i. e. non audiebatur* (*Ros. Maur.* nach *Hieron.*): du dachtest da gar nicht an Sodom, nahmst seinen Namen nicht in deinen Mund. שְׁמוּעָה bed. Verkündigung, Predigt, und auch Gerücht. Zieht man die leztere Bed. vor, so muß man mit *Hgstb.* u. *Hitz.* den Satz fragend fassen (לוֹא für הֲלוֹא). Obgleich dies möglich ist, so fehlen doch hier deutliche Indicien für die Annahme einer nur durch den Ton angedeuteten Frage. Wir ziehen daher die Bed. Predigt vor: nicht war deine Schwester Sod. eine Predigt in deinem Munde am Tage deiner Hoffärtigkeiten, daß du, so lange du im Glücke warest, von dem Geschicke Sodom geredet und dasselbe beherzigt hättest. Der Plural גְּאוֹנַיִךְ ist stärker als der Singular. Der Tag der Hoffärtigkeiten wird v. 57 bestimt als die Zeit bevor die Bosheit Juda's aufgedeckt worden. Dies geschah durch das Gericht, das vonseiten Babels über Jerusalem hereinbrach. Durch dieses Gericht soll Jerus. mit Schmach bedeckt werden wie zu der Zeit, da die Töchter Arams d. h. die Städte Syriens und die Philister — Aram im Osten und die Philister im Westen Jes. 9, 11 — es ringsum mißhandelten und verhöhnten. Dies bezieht sich zunächst auf die Zeiten des Ahas, wo die Syrer und Philister Juda hart bedrängten (2 Kg. 15, 37. 16, 6 u. 2 Chr. 28, 18 f.), ist aber darauf nicht zu beschränken, sondern hat sich noch unter Jojachin wiederholt, als Jehova Scharen der Chaldäer, *Aramäer*, Ammoniter und Moabiter gegen ihn sandte, um Juda zu verderben (2 Kg. 24, 2). Die Philister sind hier zwar nicht genant, aber daß sie auch damals gesucht haben werden, Schmach über Juda zu bringen, das läßt sich aus der Drohung Ez. 25, 15 schließen. שָׁאַט = שׁוּט nach aram. Sprachgebrauch: verachtend, wegwerfend behandeln, vgl. 28, 24. 26. Für diesen seinen Hochmut soll Jerusalem büßen, seine Untat und seine Greuel tragen v. 58. Wegen זִמָּה s. zu v. 43. Das Perf. נְשָׂאתִים sezt die Strafe so gewiß, als sei sie schon eingetreten. Und der Anfang derselben war ja auch schon eingetreten. Die Begründung dieses Gedankens in v. 59 bildet den Uebergang zur weiteren Ausführung der Verheißung v. 60 ff. ועשית (v. 59) ist von den Masoreten richtig als *1 pers.* vocalisirt. Das ו ist copulativ und deutet an, daß das Folgende die schließliche Zusammenfassung des Vorhergehenden bilde. אוֹתָךְ für אִתָּךְ wie v. 60 u. ö. mit jem. handeln. Die Construction des עָשָׂה *c. accus. pers.* jemandem antun ist weder aus c. 17, 17 u. 23, 25 noch aus Jer. 33, 9 zu erhärten und in Jes. 42, 16 (in *Ges.* Lex.) irrig angenommen. — Das Verachten des Eidschwures (אָלָה) weist zurück auf Deut. 29, 11 f., wo die Erneuerung des am Sinai geschlossenen Bundes als ein Eintreten in den Bund und Eidvertrag, welchen der Herr nun mit seinem Volke schließe, bezeichnet ist. — Aber wenn auch Israel den Bund treulos gebrochen hat, und dafür Strafe tragen muß, so kann doch die menschliche Untreue die Treue Gottes nimmermehr aufheben. So schließt sich die Wiederaufnahme und weitere Ausführung der Verheißung v. 60 an den Schluß des 59. V. an. Das Gedenken seines Bundes ist schon Lev. 26, 42 u. 45 als

das einzige Motiv genant, welches Gott zur Wiederbegnadigung Israels bestimmen werde, wenn Israel durch Strafleiden gedemütigt zur Erkentnis seiner Sünden gekommen sein wird. Den Bund, welchen Gott mit Israel am Tage seiner Jugend d.i. bei seiner Ausführung aus Aegypten geschlossen, wird er zu einem ewigen Bunde aufrichten. Es ist demnach kein völlig neuer Bund, sondern nur die Vollendung des alten zu ewigem Bestande. Zur Sache vgl. Jes. 55, 3, wo die Schließung des ewigen Bundes als Gewährung der beständigen Gnaden Davids d.h. als Erfüllung der dem David erteilten Verheißung 2 Sam. 7 bezeichnet wird. Diese Verheißung nent David selber 2 Sam. 23, 5 einen ewigen Bund, welchen Gott ihm gesezt habe. Dieser Bund hat die Gewähr ewiger Dauer darin, daß er nicht auf die Erfüllung des Gesetzes, sondern allein auf die sündenvergebende Gnade gegründet wird, vgl. v. 63 mit Jer. 31, 31—34. — Die Gewährung dieser Gnaden wird Israel seine Wege ins Gedächtnis bringen und es mit Beschämung erfüllen. In diesem Sinne tritt dem זָכַרְתִּי v. 60 das וְזָכַרְתְּ v. 61 zur Seite. Solche Beschämung wird Israel ergreifen, wenn bei der Aufrichtung des ewigen Bundes die größeren und kleineren Völker in Herrlichkeit ihm beigesellet und als Kinder ihm einverleibt werden, die doch nicht aus seinem Bunde sind. Die größeren und kleineren Schwestern sind die größeren und kleineren Völker als Glieder der allgemeinen Menschheitsfamilie, die zur Herrlichkeit einer großen Gottesfamilie erhoben werden sollen. Die in v. 53 u. 55 nur Sodom und Samaria verheißene Wiederherstellung wird hier zur Weissagung der Aufnahme aller größeren und kleineren Völker in die Gemeinschaft der Herrlichkeit des Volkes Gottes erweitert. Daraus ersieht man, daß Sodom und Samaria die außertestamentischen Heidenvölker insgemein repräsentiren, Sodom die sittlich versunkensten, Samaria die aus dem Gnadenstande gefallenen. Die Stellung dieser Völker zu Israel in dem ewigen Gnadenbunde wird als Verhältnis der Töchter zur Mutter bestimt. Wenn also auch das um seines tiefen Abfalles willen unter die Heiden verstoßene Israel erst nach dem vernichteten Sodom und nach dem gerichteten Samaria zu seinem anfänglichen Bestand zurückkehren wird, so wird doch die Erwählung Israels vor allen Völkern der Erde zum erstgeborenen Sohne Jehova's unwandelbar fortbestehen und Israel den Stamm des neuen Gottesreiches bilden, in welchen die Heidenvölker eingepflanzt werden. Die W.: und nicht aus deinem Bunde, werden von den meisten Ausll. in dem Sinne: nicht weil du den Bund gehalten hast, genommen; aber sicher unrichtig. Denn solte auch „dein Bund“ wirklich einen Gegensatz zu „mein Bund“ (v. 60 u. 63) bilden, so kann doch „dein Bund“ nimmermehr so viel als die Erfüllung deiner Bundespflichten bedeuten. Die Worte gehören zu בָּנוֹת, welche dadurch als außertestamentische bezeichnet werden (*Klief.*), als solche die nicht in dem Bunde, den Gott mit Israel geschlossen hat, stehen, so daß sie kraft des Bundes Anspruch auf die Teilnahme an der Herrlichkeit des aufzurichtenden ewigen Bundes hätten. — Bei Aufrichtung dieses Bundes soll Israel erfahren, daß Gott Jehova ist, der unwandelbar treue (vgl. über die Bed. des יהוה Namens die Erl. zu Gen. 2, 4), damit es eingedenk sei *sc.* sowol seiner Sündengreuel als der erbarmen-

den Gnade Gottes und von Scham und Reue so erfült werde, daß es seinen Mund nicht mehr aufzutun wagen werde, um etwa seinen früheren Abfall zu entschuldigen oder wider Gott und seine Gerichte zu murren, wenn nämlich der Herr ihm alle seine Sünden vergibt, durch die Errichtung des ewigen Bundes, dessen Kern und Wesen in Vergebung der Sünde besteht, vgl. Jer. 31, 34. So wird die Erfahrung der sündevergebenden Gnade vollenden was durch das Gericht vorbereitet worden — die Umwandlung der hoffärtigen Sünder in demütige Gotteskinder, für welche das Reich bereitet ist von Anbeginn.

Mit diesem Gedanken schließt unsere die ganze Weltgeschichte umspannende Weissagung, zu welcher das apostolische Wort: *Συνέκλεισεν ὁ θεὸς τοὺς πάντας εἰς ἀπείθειαν, ἵνα τοὺς πάντας ἐλεήσῃ* Röm. 11, 32 die neutestamentliche Parallele liefert. — Wie die der Ehebrecherin d. i. dem seinen Gott und König verschmähenden Volke Israel gedrohte Strafe an Jerusalem und den Juden in Erfüllung gegangen ist und noch immer in Erfüllung geht, so ist auch die Verheißung ihrem Anfange nach schon in Erfüllung gegangen, aber die volle und schließliche Erfüllung erst noch in der Zukunft zu erwarten. Mit der Aufrichtung des ewigen d. i. des neuen, durch Christum gestifteten Bundes und mit der Aufnahme der Gläubigen Israels in Judäa, Samaria und Galiläa (Act. 8, 5 ff. 25. 9, 31) hat die Wendung des Gefängnisses sowol Jerusalems und ihrer Töchter, als Samaria's und ihrer Töchter, und durch die Ausbreitung des Evangeliums unter den Heiden und deren Eintritt in das Reich Christi hat auch die Wendung des Gefängnisses Sodoms begonnen, sofern Sodom mit ihren Töchtern die sittlich verderbte Heidenwelt repräsentirt. Mit der Aufnahme in das von Christo auf Erden gegründete Himmelreich hebt auch die Rückkehr der Begnadigten in ihren anfänglichen Bestand an, oder die *ἀποκατάστασις πάντων* d. h. die Wiederherstellung aller sittlichen Verhältnisse zur ursprünglichen Normalverfassung (vgl. Act. 3, 21 u. dazu *Meyer* mit Matth. 17, 11), welche in der *παλιγγενεσία* der allgemeinen Welterneuerung zur ursprünglichen Herrlichkeit (vgl. Matth. 19, 28 mit Röm. 8, 18 ff. 2 Petr. 3, 13) ihre Vollendung erreichen wird. Auf dieses Endziel weist unsere Weissagung in v. 55 klar hin. Zwar könte man die Jerusalem und Samaria in Aussicht gestellte Rückkehr zu ihrem ursprünglichen Bestande nur von der Begnadigung des in seinen beiden Teilen um seines Abfalles willen verstoßenen Bundesvolkes verstehen und diese Begnadigung in der Aufnahme desselben in das Reich Christi und seiner Wiederherstellung als Volk Gottes suchen wollen, so daß mit der Ausbreitung des Evangeliums unter allen Völkern und der nach Eingang der Vollzahl der Heiden in das Reich Gottes erfolgenden Bekehrung des zur Zeit noch verstockten Israel die volle Erfüllung unserer Weissagung noch in dem gegenwärtigen Aeon ihr Ende erreichen würde. Aber diese Beschränkung läßt sich mit der Gleichstellung Sodoms und ihrer Töchter mit Samaria und Jerusalem nicht vereinigen. Da Sodom nicht blos Typus der Heidenwelt ist, so kann die Wiederherstellung Sodoms und ihrer Töchter nicht in der Aufnahme der Nachkommen der vom Gerichte getroffenen Städte in das Reich Gottes oder die christliche Kirche bestehen,

weil bei der eigentümlichen Art der Vernichtung dieser Städte keine Bewohner am Leben blieben, deren Nachkommen in der gegenwärtigen Weltzeit zu Christo bekehrt und beseligt werden könten. Die Wiederherstellung Sodoms aber mit *C. a Lapide* auf die Bekehrung der Nachkommen der Bewohner Zoars, welches bei der Verstörung der übrigen Städte des Jordangaues um Loths willen verschont blieb, beziehen und beschränken zu wollen, streitet zu sehr mit dem Wortlaute unserer Stelle, als daß man sich zu dieser Auskunft verstehen könte. Die Wendung des Gefängnisses Sodoms und ihrer Töchter d. h. die Begnadigung der Bewohner Sodoms und der übrigen Städte der Jordanaue weist über den gegenwärtigen Aeon hinaus; sie kann nur am großen Tage der Auferstehung der Todten sich an den ehemaligen Bewohnern Sodoms und der Nachbarstädte verwirklichen. Dem entsprechend wird aber auch die Wiederherstellung Samaria's und Jerusalems ihre Vollendung erst mit der Vollendung des Reiches Christi in Herrlichkeit am jüngsten Tage erreichen.

Unsere Weissagung geht demnach über Röm. 11, 25 ff. hinaus, indem sie nicht nur dem Bundesvolke, sondern in Samaria und Sodom auch allen größeren und kleineren Heidenvölkern die Aussicht auf dereinstige Aufnahme in das ewige Gottesreich eröffnet, obgleich dies dem Zwecke dieses prophetischen Wortes: das hoffärtige Israel völlig zu demütigen, entsprechend nur andeutungsweise geschieht und über die Art und Weise der in Aussicht gestellten Apokatastasis jede nähere Andeutung fehlt. Aber troz dieser Unbestimtheit dürfen wir die Sache selbst nicht durch willkürliche Deutungen wegerklären, da dieselbe durch andere Schriftstellen außer Zweifel gesezt ist. Die Aussprüche unsers Herrn Mtth. 10, 15 u. 11, 24: daß es im jüngsten Gerichte Sodom erträglicher ergehen werde als Capernaum und jeder Stadt, welche die Predigt des Evangeliums von sich gewiesen, lehren unzweideutig, daß auch für Sodom der Weg zur Gnade noch offen steht und das über dieselbe ergangene Gericht nicht die lezte Entscheidung über ihre Bewohner gebracht hat. Denn Sodom hat nicht die vollendete Offenbarung der Gnade und des Heils von sich gestoßen. Wären in Sodom die δυνάμεις geschehen, die in Capernaum geschehen sind, sie stände noch heutiges Tages (Mtth. 11, 23). Hieraus ergibt sich klar, daß alle vorchristlichen Gerichte nicht die lezte Entscheidung, nicht die ewige Verdamnis bringen, sondern noch die Möglichkeit dereinstiger Begnadigung offen lassen. Das lezte, für die Ewigkeit entscheidende Gericht tritt erst nach der vollen Offenbarung der Gnade und Warheit in Christo ein. Ehe das Ende komt, wird das Evangelium nicht nur allen Völkern gepredigt werden (Mtth. 24, 14), sondern auch den Todten, den Geistern im Gefängnisse, die zur Zeit Noahs nicht glaubten, ist es verkündigt worden, indem Christus im Geiste zu ihnen gegangen ist, damit sie, obwol nach Menschen-Weise am Fleische gerichtet, im Geiste nach Gottes Weise lebten (1 Petr. 3, 19. 4, 6). Was der Apostel in der ersten dieser Stellen von den Ungläubigen vor der Sindflut lehrt und in der zweiten von den Todten im Allgemeinen sagt, das gilt nach unserer Weissagung auch von den nach Menschen Weise am Fleische gerichteten Sodomitern und wol überhaupt von allen Heidenvölkern, die

entweder vor Christo gelebt haben oder wenn nach Christo, so doch ohne die Predigt des Evangeliums vernommen zu haben, aus dem irdischen Leben geschieden sind. — Nach diesen deutlichen Aussprüchen des N. Test. ist unsere Weissagung von der Apokatastasis Sodom's, Samaria's und Jerusalems zu beurteilen, und nicht mit der häretischen Lehre von der Wiederbringung d. i. der endlichen Beseligung aller Gottlosen, selbst des Teufels, zu verwechseln. Wenn dem lezten Gerichte die Verkündigung des Evangeliums vorhergeht, so richtet sich die Entscheidung im Gerichte nach der Stellung der Lebenden und der Todten zu dem Evangelium. Alle Seelen, die dasselbe hartnäckig verwerfen und im Unglauben beharren, fallen der ewigen Verdamnis anheim. Daß die Bekehrung Sodoms und Samaria's nicht ausdrücklich erwähnt ist, erklärt sich aus der Tendenz der Verheißung, in welcher nur die Tatsache ohne die sie vermittelnden Umstände ausgesprochen wird, um Jerusalem zu demütigen. Wird doch auch die Bekehrung Jerusalems nicht bestimt als Bedingung der Begnadigung genant, sondern als aus Lev. 26 bekant vorausgesezt und in der wiederholten Aussage, daß Jerusalem bei der ihr widerfahrenden Begnadigung von tiefer Scham ergriffen werden würde, nur implicite gelehrt.

Cap. XVII. Die Erniedrigung und die Erhöhung des Davidischen Geschlechts.

Der Inhalt dieses Cap. wird als Räthsel und Gleichnis eingeführt und zerfält in drei Abschnitte. V. 1—10 enthalten das Gleichnis; v. 11—21 die Deutung und Anwendung desselben auf den König Zedekija, und v. 22 —24 die Verheißung des messianischen Königtumes.

V. 1—10. Das Gleichnis. V. 1. *Und das Wort Jehova's geschah zu mir also:* V. 2. *Menschensohn, gib ein Räthsel und trage ein Gleichnis vor dem Hause Israel,* V. 3 *und sprich: Also spricht der Herr Jehova: Ein großer Adler, mit großen Flügeln und langen Schwingen voll Gefieders von bunten Farben, kam zum Libanon und nahm den Wipfel der Ceder.* V. 4. *Den obersten ihrer Schößlinge pflickte er ab und brachte ihn in Canaansland, in eine Kaufmannsstadt sezte er ihn.* V. 5. *Und er nahm vom Samen des Landes und tat ihn in Saatland, nahm ihn hin zu vielen Wassern, sezte ihn als eine Weide.* V. 6. *Und er wuchs und ward zum überhängenden Weinstock von niedriger Höhe, daß seine Zweige sich zu ihm wenden und seine Wurzeln unter ihm sein solten; und er ward zum Weinstocke und trieb Aeste und breitete Laubwerk aus.* V. 7. *Da war ein anderer großer Adler mit großen Flügeln und vielem Gefieder, und siehe dieser Weinstock streckte seine Wurzeln lechzend zu ihm hin und reckte seine Zweige nach ihm, daß er ihn wässere von den Beeten seiner Pflanzung aus.* V. 8. *In gutes Feld an vielen Wassern war er gepflanzt, um Zweige zu treiben und Frucht zu tragen, zu einem herrlichen Weinstocke zu werden.* V. 9. *Sprich: so spricht der Herr Jehova: wird er gedeihen? wird man nicht seine Wurzeln ausreißen und seine Frucht abschneiden, daß er verdorret? Alle frischen Blätter seines Triebes werden verdorren, und nicht mit starkem Arme und mit vielem Volke wirds*

möglich sein ihn von seinen Wurzeln emporzuheben. V. 10. *Und siehe, ob er gleich gepflanzt ist, wird er gedeihen? wird er nicht, sowie der Ostwind ihn berührt, verdorren? Auf den Beeten, wo er wächst, wird er verdorren.*

Die Parabel (מָשָׁל ganz dem neutestl. παραβολή entsprechend) wird חִידָה genant, Räthsel, wegen des in der parabolischen Hülle liegenden tieferen Sinnes. Die Symbolik dieser Parabel wird von manchen Ausll. aus babylonischen Einflüssen auf den Propheten abgeleitet, aber ohne haltbaren Grund. Das Bild des Adlers oder Raubvogels für einen mit Schnelligkeit einbrechenden Eroberer ist eben so wenig specifisch babylonisch als die Vergleichung des königlichen Geschlechts mit einer Ceder oder einem Weinstocke. Mit einem Adler wird nicht nur Nebucadnezar Jer. 48,40. 49,22, sowie Cyrus mit einem Raubvogel Jes. 46,11 verglichen, sondern schon Mose hat Gottes väterliches Walten über den Seinen als ein Tragen derselben anf Adlersflügeln bezeichnet Ex. 19,4. Deut. 32,11. Die Ceder des Libanon aber und der Weinstock sind echt israelitische Bilder. — Der große Adler v. 3 ist der Großkönig Nebucadnezar, vgl. v. 12. Der Artikel übrigens dient nur zur Bezeichnung der Gattung, wofür wir im Deutschen den unbestimten Artikel gebrauchen. In v. 7 steht statt des Artikels אֶחָד in dem Sinne: ein anderer. Dieser Adler hat große Flügel und lange Schwingen; er ist schon über weite Länder siegreich geflogen. אֲשֶׁר־לוֹ הָרִקְמָה wörtl. welches ihm der bunte Schmuck ist, das er als solchen hat. Das Gefieder von buntem Farbenschmuck deutet auf die vielen nach Sprache, Sitte und Tracht verschiedenen Völker hin, die unter dem Scepter Nebucadnezars vereinigt waren (*Hitz.* u. A.), nicht auf den Reichtum und die Pracht des Eroberers, weil diese Beziehung der Tendenz der Parabel ferne liegt. Er kam zum Libanon. Dieser ist Symbol nicht des israelitischen Landes oder Reiches Juda, sondern wie Jer. 22,23 Jerusalems oder des Berges Zion mit seinem cedernreichen Königspalaste (s. zu Hab. 2,17 u. Sach. 11,1), als der Ort wo die Ceder gepflanzt ist, vgl. die Erkl. v. 12. Die Ceder ist das Davidische Königshaus und ihr Wipfel der König Jojachin. Das W. צַמֶּרֶת komt nur bei Ez. vor und zwar nur vom Cedernwipfel, vgl. 31, 3 ff. Die Grundbedeutung ist streitig, indem Einige es von dem krausen, gleichsam wolligen Wipfel der älteren Cedern, bei welchen die kleinen Zweige, die ihre Belaubung bilden, blos auf dem Wipfel stehen, erklären, Andere es mit dem arab. ضمر verbergen combiniren und von der Belaubung als der Hülle oder Bedeckung des Baumes verstehen. In v. 4 ist צַמֶּרֶת durch רֹאשׁ יְנִיקוֹתָיו der oberste ihrer Schößlinge gedeutet. Diesen pflickte der Adler ab und brachte ihn אֶל־אֶרֶץ כְּנַעַן Bezeichnung Babyloniens, wie 16,29, als Land welches in seinem Handelsgeiste ein Canaan geworden war. Dies ergibt sich aus dem parallelen עִיר רֹכְלִים Stadt der Händler d.i. Babylon, vgl. v. 12. Der Same des Landes ist nach v. 13 der König Zedekija, weil er aus dem Lande war, der einheimische König im Gegensatze zu einem fremden, babylonischen Statthalter. קָח für לָקַח nach Analogie von קָחָם Hos. 11,3 und zur Unterscheidung vom Imperative mit Kamez vocalisirt, und לָקַח אֶל wie Num. 23,27

gebraucht. Das *ἅπ. λεγ.* צַפְצָפָה bed. im Arab. u. Talmud. die Weide, warscheinlich davon benant, daß sie an wasserreichen Orten wachsen; nach *Ges.* von צוּף überschwemmen, eig. der überschwemmte Baum. Diese Bed. paßt auch hier: er sezte ihn als Weide heißt: er behandelte ihn als solche, sofern er ihn zu vielen Wassern brachte, in einen wasserreichen Boden d.h. in eine gedeihliche Lage sezte. Der Sezling wuchs heran zu einem überhangenden d.h. seine Zweige nach allen Seiten ausbreitenden Weinstocke, der, wie durch das folgende שִׁפְלַת קוֹמָה niedrig an Höhe (Länge) deutlicher gesagt wird, nicht hoch empor aufschoß. Dieser Wuchs war erzielt, damit seine Zweige sich zu ihm (dem Adler) wenden und seine Wurzeln unter ihm (dem Adler) sein solten. Die Suffixe an אֵלָיו und תַּחְתָּיו gehen auf נֶשֶׁר. Diese Beziehung fordert nicht nur die Deutung v. 14 sondern auch v. 7, wo die Wurzeln und Zweige des Weinstockes sich nach dem (andern) Adler strecken. In v. 6ᵇ wird das über den Wuchs Gesagte nochmals kurz zusammengefaßt. Die Wortform פֹּארָה ist dem Ez. eigentümlich, Jesaja hat פֻּארָה = פֻּארָה 10, 33. Das Wort bed. Zweig und Laub oder das belaubte Gezweig, als den Schmuck der Bäume. — Der andere Adler (v. 7) ist nach v. 15 der König Aegyptens. Er hat auch große Flügel und viel Gefieder — ein ausgedehntes und mächtiges Reich, aber von Schwungfedern und bunten Farben ist nicht die Rede, denn Pharao hat sein Reich nicht über viele Länder und Völker ausgedehnt und sich nicht ein buntes Völkergemisch unterworfen. Nach diesem Adler streckt der Weinstock seine Wurzeln und Zweige aus. כָּפַן als *verb. ἅπ. λεγ.* bed. schmachten, lechzen nach etwas, im Chald. hungern. לְהַשְׁקוֹת daß er (der Adler-Pharao) ihn tränke, wässere. Die W. מֵעֲרֻגוֹת מַטָּעָהּ gehören nicht zu לְהַשְׁקוֹת, sondern zu שִׁלְחָה und כָּפְנָה: von den Beeten seiner Pflanzung d.h. auf denen er gepflanzt war, streckte er Wurzeln und Zweige nach dem andern Adler aus, damit dieser ihn tränke. Die Auslegung gibt v. 15. Das zur Erläuterung hinzugefügte לְהַשְׁקוֹת אוֹתָהּ unterbricht weder den Zusammenhang, noch ist es überflüssig, wie *Hitz.* meint — weil der Weinstock ja (v. 5 u. 8) Wassers genug hatte. Denn gerade dies soll damit gesagt werden, daß er zu solchem Lechzen und Ausstrekken seiner Zweige nach dem andern Adler keine Ursache hatte, da er auf seiner eigenen Pflanzung gedeihen konte. Dies leztere wird v. 8 noch ausdrücklich gesagt, dessen Sinn klar ist: Wäre Zedekija ruhig als hangender Weinstock unter Nebucadnezar geblieben, so hätte sein Königtum gedeihlichen Bestand haben können. Aber — so fährt Ez. im Namen des Herrn fragend fort — wird es gelingen, glücken? (תִּצְלָח ist Frage und 3. Person sächlichen Geschlechts). Diese Frage wird durch die folgende, mit dem affirmirenden הֲלוֹא eingeführte Frage verneint. Subject zu יְנַתֵּק und יְקוֹסֵס ist nicht der erste Adler (Nebuc.), sondern das unbestimte: man. Im lezten Satze v. 9 ist מַשְׂאוֹת eine statt der einfachen Infinitivform gebrauchte Nominalbildung, nach der Form מַשֹּׂא 2 Chr. 19, 7 mit der dem *verb.* ל״ה entlehnten Endung וֹת (vgl. *Ew.* §. 160ᵇ u. 239ᵃ) und die Construction wie Am. 6, 10: und nicht wird sein zu erheben = nicht wird es möglich sein ihn zu erheben, nicht wird er gehoben werden können, vgl. *Ges.* §. 132, 3 Anm. 1. Von seiner Wurzel emporheben heißt aber nicht:

aus der Wurzel reißen (*Häv.*), sondern den verdorrten aus seinen Wurzeln wieder aufziehen, „ihm wieder aufzuhelfen" (*Hitz.*). Diese Fassung der Worte entspricht der Deutung in v. 17. — In v. 10 wird der Hauptgedanke mit Nachdruck wiederholt und abgerundet. Der Ostwind ist wegen seiner Trockenheit den Pflanzen besonders gefährlich (vgl. Gen. 41, 6 u. *Wetzstein* zu *Del.* Hiob 27, 21) und hier sehr passend, weil die Chaldäer von Osten kommen.

V. 11—21. Die Deutung des Räthsels. V. 11. *Und das Wort Jehova's geschah zu mir also:* V. 12. *Sprich doch zu dem widerspenstigen Geschlechte: wisset ihr nicht, was das ist? Sprich: siehe es kam der König von Babel nach Jerusalem und nahm ihren König und ihre Fürsten und führete sie zu sich gen Babel.* V. 13. *Und er nahm von dem königlichen Samen und schloß mit ihm einen Bund und ließ ihn einen Eid eingehen; die Starken des Landes aber nahm er,* V. 14 *damit es ein niedriges Königreich wäre, sich nicht zu erheben, daß er seinen Bund hielte, daß es bestände.* V. 15. *Aber er empörte sich gegen ihn, indem er seine Boten nach Aegypten sandte, daß es ihm Rosse und viel Volks gäbe. Wird er gedeihen? Wird der dieses getan davon kommen? Den Bund hat er gebrochen und solte davon kommen?* V. 16. *Sowahr ich lebe, ist der Spruch des Herrn, Jehova's, warlich an dem Orte des Königs, der ihn zum Könige gemacht hat, dessen Eid er verachtet und dessen Bund er gebrochen hat, bei ihm, in Babel wird er sterben.* V. 17. *Und nicht mit großem Heere und viel Volks wird Pharao mit ihm handeln im Kriege, wenn man einen Wall aufschüttet und Belagerungstürme baut, um viele Seelen auszurotten.* V. 18. *Den Eid hat er mißachtet, den Bund zu brechen, und siehe gegeben hat er seine Hand und dies alles getan; nicht wird er davon kommen.* V. 19. *Darum also spricht der Herr Jehova: sowahr ich lebe, warlich meinen Eid den er mißachtet und meinen Bund, den er gebrochen hat, werd ich auf sein Haupt geben.* V. 20. *Ich werde mein Netz über ihn ausbreiten, daß er in meiner Schlinge gefangen wird, und werde ihn nach Babel bringen und mit ihm daselbst rechten wegen seiner Treulosigkeit, die er an mir begangen.* V. 21. *Und alle seine Flüchtigen in allen seinen Heeresteilen, durchs Schwert werden sie fallen und die Uebrigbleibenden werden in alle Winde zerstreut werden, und ihr solt erkennen, daß ich Jehova es geredet habe.*

In v. 12—17 wird die Parabel v. 2—10 gedeutet und in 19—21 der drohende Inhalt derselben bestätigt und weiter ausgeführt. Die Wegführung des Königs d. i. Jojachins und seiner Fürsten nach Babel ist 2 Kg. 24, 11 ff. Jer. 24, 1 u. 29, 2 erzählt. Der königliche Same (זֶרַע הַמְּלוּכָה v. 13 wie Jer. 41, 1 = זֶרַע הַמֶּלֶךְ 1 Kg. 11, 14) ist Jojachins Oheim Mathanja, welchen Nebucadnezar unter dem Namen Zedekija zum Könige machte (2 Kg. 24, 17) und sich den Vasalleneid schwören ließ (2 Chr. 36, 13). Die Gewaltigen (אֵילֵי = אוּלֵי 2 Kg. 24, 15) des Landes, die Neb. nahm (לקח) d. h. nach Babel fortnahm, sind nicht die Stamm- und Familienhäupter des Volks (2 Kg. 24, 15), sondern in weiterem Sinne die 2 Kg. 24, 14 unter dem Ausdrucke כָּל־גִּבּוֹרֵי הַחַיִל zusammengefaßten Klassen der vermögenden Leute (אַנְשֵׁי הַחַיִל 2 Kg. 24, 16) mit Einschluß der Maurer, Schmiede

und Zimmerleute (2 Kg. 24, 14 u. 16), während die Stamm- und Geschlechtshäupter mit den Hofbeamten (סָרִיסִים 2 Kg. 24, 15) unter den שָׂרֶיהָ v. 12 zusammengefaßt sind. Die Absicht dieser Maßregel war: ein niedriges Königreich zu schaffen, das sich nicht erheben d. h. empören könte, und dem Vasallenkönig die Mittel zum Brechen des Bundes zu nehmen. Das Suffix an לְעָמְדָהּ wird wol richtiger auf מַמְלָכָה als auf בְּרִיתוֹ bezogen, obwol beide Beziehungen möglich sind und denselben Sinn ergeben, da der Bestand des Königreiches durch das Bestehen des Bundes bedingt war. — Aber Zedekija empörte sich, 2 Kg. 24, 20. Der ägyptische König, welcher dem Zedekija Rosse und viel Volks geben d. h. mit einem starken Heere von Reiterei und Kriegsvolke zu Hilfe kommen sollte, war nach Jer. 44, 30 Hophra, der Apries der Griechen, s. zu 2 Kg. 24, 19. 20 הֲיִצְלָח weist auf תִּצְלָח v. 9 zurück, ist aber hier von dem sich empörenden König ausgesagt und durch הֲיִמָּלֵט וגו׳ erklärt. Die Antwort v. 16 wird als Gotteswort mit einem feierlichen Eide gegeben: er soll in der Residenz des Königs, der ihn eingesezt hat, in Babel sterben, und Pharao wird ihm keine wirksame Hilfe leisten (v. 17). עָשָׂה אוֹתוֹ wie 16, 59 mit ihm handeln bed. hier: ihm beistehen, zu Hilfe kommen. אוֹתוֹ bezieht sich auf Zedekija, nicht auf Pharao, wie Ew. unerklärlicher Weise annimmt. Zu שְׁפֹךְ סֹלְלָה וגו׳ vgl. 4, 2 und zur Sache Jer. 34, 21 f. 37, 5, wonach zwar, als Jerusalem von den Chaldäern belagert wurde, ein ägyptisches Heer heranzog, um der bedrängten Stadt zu Hilfe zu kommen, aber von den Chaldäern, die ihm entgegenrückten, zurückgeschlagen wurde, ohne den Belagerten erfolgreiche Hilfe gebracht zu haben. — In v. 18 wird der Hauptgedanke, daß der Treubruch keine Rettung bringen kann, wiederholt, um daran die weitere Ausführung v. 19—21 anzureihen. נָתַן יָדוֹ er gab seine Hand d. h. den Handschlag, um Treue zu geloben. Der Eid, welchen Zedekija dem König von Babel geschworen, wird v. 19 als Eid Jehova's (אָלָתִי) und der mit demselben geschlossene Bund als Bund Jehova's bezeichnet, weil der Eid bei Jehova geschworen und dadurch der Bund der Treue gegen Nebucadnezar inplicite mit Jehova geschlossen war, so daß der Bruch des Eides und des Bündnisses ein Treubruch gegen Jehova wurde. Von diesem Eidbruche sind daher in v. 16. 18 u. 19 dieselben Worte gebraucht, wie 16, 59 von dem treulosen Abfalle Jerusalems (Israels) von Jehova, dem Bundesgotte. Auch die Strafe wird v. 20 mit denselben Ausdrücken wie 12, 13 f. beschrieben. נִשְׁפַּט אִתּוֹ ist mit dem *accus.* der Sache, worüber mit ihm gerechtet wird, construirt wie 1 Sam. 12, 7. Den treulosen Abfall von Nebucadnezar betrachtet Jehova als einen Abfall von sich (מָעַל בִּי), nicht nur weil Zedekija den Eid der Treue bei Jehova geschworen hatte, sondern auch insofern als Jehova sein Volk und Reich in die Gewalt Nebucadnezars dahin gegeben hat, wodurch der Abfall von demselben eine Empörung gegen Gott wurde. אֵת vor כָּל־מִבְרָחָו ist *nota accus.* und steht im Sinn von *quod adtinet ad*, wie z. B. 2 Kg. 6, 5. מִבְרָחָו seine Flüchtlinge haben Chaldäer und Syrer durch seine Tapfern, Helden ausgedrückt, also mit מִבְחָרָיו seine Auserlesenen identificirt, wie auch einige *Codd.* lesen. Allein weder diese Uebersetzungen, noch die Parallelstelle 12, 14 wo סְבִיבֹתָיו zu entsprechen

scheint, berechtigen zu dieser Erklärung oder vielmehr Textänderung. Die griech. Verss. haben *πάσας φυγαδείας αὐτοῦ*, *Theodrt. ἐν πάσαις ταῖς φυγαδείαις αὐτοῦ*, *Vulg. omnes profugi ejus*, haben also מִבְרָחָיו gelesen, was auch einen passenden Sinn ergibt. Die Erwähnung von Uebrigbleibenden, die in alle Winde zerstreut werden sollen, steht mit der Aussage, daß alle Flüchtigen in den Heeresflügeln durchs Schwert fallen sollen, nicht in Widerspruch. Die leztere Drohung besagt nur, daß keiner durch Flucht dem Tode entrinnen werde. Unter den Uebrigbleibenden braucht man nicht notwendig Krieger zu verstehen; auch ist das כֹּל nicht allzusehr zu pressen.

V. 22—24. Die Pflanzung des rechten Reises vom Stamme Davids. V. 22. *Also spricht der Herrr Jehova: Und nehmen werde ich vom Wipfel der hohen Ceder und werd' es setzen; vom obersten ihrer Schößlinge werde ich einen zarten abpflicken und pflanzen werde ich ihn auf einen hohen und erhabenen Berg.* V. 23. *Auf dem hohen Berge Israels werde ich ihn pflanzen und er wird Zweige treiben und Frucht tragen und zur herrlichen Ceder werden, daß unter ihr wohnen werden alle Vögel jeglichen Gefieders; im Schatten ihrer Zweige werden sie wohnen.* V. 24. *Und erkennen werden alle Bäume des Feldes, daß ich Jehova den hohen Baum geniedriget, den niedrigen Baum erhöhet, den grünen Baum verdorren und den dürren Baum grünen gemacht habe. Ich Jehova habe es geredet und habe es getan.* — Obschon der von Nebucadnezar zum König gesezte Sproß Davids für seinen Treubruch das Königtum verliert und den Untergang des Reiches Juda herbeiführt, so wird der Herr doch sein Reich nicht untergehen lassen, sondern seine dem Samen Davids gegebene Verheißung noch erfüllen. Die Ankündigung dieser Erfüllung schließt sich in der Form enge an das vorhergehende Gleichnis an. Wie Nebucadnezar vom Wipfel der Ceder ein Reis abbrach und es nach Babel brachte (v. 13), so wird Jehova auch selbst einen Schößling vom Wipfel der hohen Ceder abpflicken und ihn auf einem hohen Berge pflanzen. Das *Vav* vor לָקַחְתִּי ist das ו *consec.* und אָנִי des Nachdrucks halber dem Verbo beigefügt, aber im Gegensatz zu dem v. 3 beschriebenen Tun des Adlers demselben nachgestellet. Die Ceder, durch רָמָה als vor andern Bäumen hervorragend bezeichnet, ist das Davidische Königshaus, und der zarte Schößling, den Jehova abbricht und pflanzt, ist nicht etwa das messianische Reich oder Königtum, so daß man Serubabel darunter mit begreifen könte, sondern den Messias „als bestimte historische Persönlichkeit“ (*Haev.*) Auf ihn bezieht sich das Prädicat רַךְ *tener*, zart etc. יוֹנֵק Sprößling Jes. 53, 2, welches nicht sowol das jugendliche Alter des Messias (Hitz.), als vielmehr in Vergleich mit Jes. 11, 1. 53, 2 die anfängliche Niedrigkeit desselben bezeichnet, und auch 2 Sam. 3, 39 u. 1 Chr. 22, 5. 29, 1 von David und Salomo gebraucht nicht die Jugend derselben, sondern ihre Schwachheit zur rechten Führung des Königtumes ausdrückt. Der hohe Berg, in v. 23 als der hohe Berg Israels bestimt, ist der Zion als Sitz und Mittelpunkt des Reiches Gottes, der durch den Messias über alle Berge der Erde erhöht werden soll Jes. 2, 2 u. a. Dort wird das vom Herrn gepflanzte Reis zu einer herrlichen Ceder emporwachsen, unter der alle Vögel wohnen werden. Zur Ceder

erwächst der Messias in dem von ihm gegründeten Reiche, in welchem alle Bewohner der Erde Nahrung (von den Früchten des Baumes) und Schutz (unter seinem Schatten) finden werden. Vergl. zu diesem Bilde Dan. 4, 8. 9. צִפּוֹר כָּל־כָּנָף Vögel jeglichen Gefieders (vgl. 39, 4. 17) stamt aus Gen. 7, 14, wo Vögel jeglicher Art in Noahs Arche Bergung finden. Gemeint sind Menschen jeglichen Volkes und Geschlechts. Daran werden alle Feldbäume erkennen, daß Gott die Hohen erniedrigt und die Niedrigen erhöht. Da die Ceder das Davidische Königshaus vorstellt, so können die Feldbäume nur die übrigen Könige oder Königsgeschlechter der Erde, nicht die außertestamentischen Völker sein. Doch sind die Völker nicht ganz auszuschließen, weil das Bild der Ceder den Begriff des Reiches in sich faßt, so daß die Feldbäume die irdischen Reiche mit ihren Königen bezeichnen. Die Sätze: ich erniedrige den hohen Baum u. s. w. enthalten einen ganz allgemeinen Gedanken, wie 1 Sam. 2, 7. 8, und die Perfecta sind nicht als Präterita zu fassen, sondern Aussagen tatsächlicher Warheiten. Zwar liegt bei dem hohen und grünen Baume die Beziehung auf das Davidische Königshaus in seiner bisherigen Größe, und bei dem dürren Baume die Beziehung auf Jojachin (vgl. Jer. 22, 30) nahe und ist durchaus nicht in Abrede zu stellen, dennoch zeigt schon das Fehlen des Artikels bei עֵץ גָּבֹהַּ und den folgenden Objecten, daß die Worte nicht auf diese bestimten Personen einzuschränken sind, sondern von jedem hohen und grünen, niedrigen und dürren Baume d. h. nicht blos von den Königen allein, sondern von allen Menschen insgemein gelten und eine Parallele zu 1 Sam. 2, 4—9 liefern.

Cap. XVIII. Die vergeltende Gerechtigkeit Gottes.

In dem Gotteswort dieses Cap. wird der Wahn bekämpft, daß Gott die Sünden der Väter an den schuldlosen Kindern strafe, und die Warheit entwickelt, daß Jeder die Schuld und Strafe für seine eigenen Sünden trage (v. 1—4). Der Gerechte lebt durch seine Gerechtigkeit (v. 5—9), kann aber mit derselben nicht seinen frevelnden Sohn retten (v. 10—13), wogegen der Sohn, welcher die Sünden und Frevel seines Vaters meidet, durch seine Gerechtigkeit leben wird (v. 14—20). Auch die eigene Sünde wird dem, der sich bekehrt und die Sünde meidet, nicht angerechnet; umgekehrt aber wird den, welcher den Weg der Gerechtigkeit verläßt und der Ungerechtigkeit sich ergibt, seine frühere Gerechtigkeit nicht vor dem Tode schützen (v. 21—29). So wird Gott Jeden nach seinem Wege richten, und Israel kann nur durch Bekehrung das Leben erlangen (v. 30—32). — Die Darlegung dieser Warheiten hängt mit dem Inhalt und Zweck der vorhergehenden und nachfolgenden Weissagungen eng zusammen. In den vorhergehenden Gottesworten hatte Ezech. dem widerspenstigen Israel alle Stützen falschen Vertrauens auf Rettung des Reiches vor dem Untergange entzogen. Wie aber der unbußfertige Sünder, auch wenn er sich der Strafe seiner Sünden nicht länger entziehen kann, doch die Schuld seines Leidens noch so viel als möglich von sich ab auf andere zu schieben und sich mit dem Gedanken, daß er leiden

müsse, was andere verschuldet haben, zu trösten sucht und durch solchen falschen Trost sich gegen die göttliche Züchtigung verhärtet: so tauchte auch unter dem Volke Israel beim Hereinbrechen der göttlichen Strafgerichte der Wahnglaube auf, daß das gegenwärtige Geschlecht die Sünden der Väter büßen müsse. Solte nun das Gericht die von Gott beabsichtigte Frucht der Bekehrung und Erneuerung Israels schaffen, so mußte dem unbußfertigen Geschlechte auch dieser Ausweg zur Verdeckung seiner Sünde und zur Beruhigung seines Gewissens abgeschnitten werden, durch den Nachweis der Gerechtigkeit des göttlichen Waltens in seinem Reiche.

V. 1—4. Das Sprichwort und das Gotteswort. V. 1. *Und es geschah das Wort Jehova's zu mir also:* V. 2. *Was führt ihr euch dieses Sprichwort im Lande Israel, daß ihr sagt: Väter essen Herlinge und der Söhne Zähne werden stumpf.* V. 3. *Sowahr ich lebe, ist der Spruch des Herrn Jehova's: nicht soll bei euch ferner vorkommen dieses Sprichwort in Israel.* V. 4. *Siehe, alle Seelen sind mein; wie des Vaters Seele, so auch des Sohnes Seele — mein sind sie; die Seele, die da sündiget, die soll sterben.* — Zu v. 2[a] vgl. 12, 22. מַה־לָּכֶם was ist euch, was kommt euch an, daß ihr . . ? ist eine Frage der Verwunderung. עַל אַדְמַת im Lande Israel, 12, 22, nicht: über das Land Israel (*Vat. Haev.*). Das Sprichwort lautet nicht: die Väter haben Herlinge gegessen. Denn es steht nicht אָכְלוּ wie Jer. 31, 29, sondern יֹאכְלוּ sie essen, pflegen zu essen, und אָבוֹת hat keinen Artikel — weil von allen geltend, die Herlinge essen. בֹּסֶר die unreife, saure Traube, wie בֶּסֶר Hi. 15, 33 (s. z. d. St.). Der Sinn des Sprichworts ist von selbst klar. Die sauren Trauben, welche die Väter essen, sind die Sünden die sie begehen; das Stumpfwerden der Zähne ist die Folge davon — das Leiden, welches die Kinder zu tragen haben. Das Sprichwort wird auch von Jerem. c. 31, 29 f. angeführt und als Irrtum bekämpft. Die Entstehung desselben lag bei der Neigung des natürlichen Menschen, die Schuld des ihn treffenden Leidens von sich auf andere zu wälzen, sehr nahe; zumal nicht nur das Gesetz eine Heimsuchung der Sünden der Väter an den Kindern lehrt (Ex. 20, 5), sondern auch die Propheten verkündigten, daß der Herr um der Sünden Manasse's willen Juda von seinem Angesichte wegtun werde (2 Kg. 24, 3. Jer. 15, 4), und Jeremia in Thren. 5, 7 die Klage ausspricht, daß das Volk die Sünden der Väter trage. Dennoch enthielt das Sprichwort einen höchst gefährlichen und verderblichen Irrtum, welchen die Lehre des Gesetzes von der Heimsuchung der Sünden der Väter u. s. w. nicht verschuldet hatte, und den auch Jeremia, welcher die Lehre ausdrücklich erwähnt (32, 18), eben so entschieden bekämpft wie Ezechiel. Die Sünden der Väter will Gott an den Kindern heimsuchen, die ihn hassen, die also in den Fußtapfen der Sünden ihrer Väter wandeln; denen aber, die ihn lieben und seine Gebote halten, will er Gnade bis ins tausendste Glid erzeigen. Dagegen lehrt das Sprichwort, daß die Kinder ohne ihre Schuld die Sünden der Väter büßen müßten. Wie ferne dem Gesetze eine solche Verkehrung der Warheit vom Forterben der Sünden und ihrer Folgen, der Strafe, lag, das zeigt schon das ausdrückliche Gebot Deut. 24, 16, daß die Kinder nicht

mit den Vätern für deren Verbrechen getödtet werden solten, sondern jeder für seine Sünde sterben solle. Was Gott hier der Obrigkeit einschärft, das muß auch in der Vollziehung seiner Strafgerichte gelten. Was demnach Ezechiel im Folgenden zur Bekämpfung des durch jenes Sprichwort in Umlauf gebrachten Wahnglaubens sagt, ist nur ein Commentar über die Worte: ein Jeder soll für seine eigene Sünde sterben, nicht aber — wie man diese prophetischen Aussprüche bei Jer. und Ez. öfter gefaßt hat — eine Correctur des Gesetzes. — Mit einem Schwure verpönt der Herr v. 3 das fernere Vorkommen dieses Sprichwortes. Der nicht ausgesprochene Nachsatz zu אִם יִהְיֶה וגו׳ würde eine Verwünschung sein, so daß der Schwur ein feierliches Verbot enthält. Daß das Sprichwort nicht mehr in Israel vorkomme, dafür will Gott sorgen, nicht sowol dadurch, daß er ihnen künftig keine Gelegenheit mehr zur Anwendung desselben gibt, als vielmehr dadurch, daß er durch die Gerichte sie von der Gerechtigkeit seines Waltens überführt. Richtig hat hiezu schon *Calv.* bemerkt: *ego excutiam vobis hanc jactantiam, quia patefiet vestra iniquitas, ut totus mundus agnoscat vos justas dare poenas, quas estis promeriti, et non posse rejici in patres, quemadmodum hactenus conati estis.* Doch ist damit nur die eine Seite der Sache angegeben; wir müssen noch die andere, in Jer. 31,29 hervorgehobene, hinzunehmen, daß nämlich Gott nach dem Gerichte seine Gnade in Vergebung der Sünde so herrlich offenbaren werde, daß die Begnadigten die Gerechtigkeit der Gerichte vollkommen einsehen werden. Die Erfahrung der in Vergebung der Sünde sich kundgebenden Liebe und Barmherzigkeit des Herrn beugt das Herz so tief, daß der begnadigte Sünder an der Gerechtigkeit der göttlichen Strafgerichte nicht mehr zweifelt. בְּיִשְׂרָאֵל ist hinzugesezt anzudeuten, daß ein solches Sprichwort der Würde Israels widerspricht. Mit v. 4 begint die Begründung der eidlichen Bekräftigung mit einem allgemeinen Gedanken, welcher das Thema für die weitere Erörterung enthält. Alle Seelen sind mein, die Seele des Vaters wie die des Sohnes, spricht der Herr. Mit diesen Worten vindicirt sich Gott — wie *Calv.* treffend sagt — nicht *imperium vel potestatem simpliciter, sed potius ostendit se paterno affectu esse erga totum humanum genus, quod creavit et formavit.* Gott hat weder nötig, den einen für den andern, den Sohn für den Vater, zu strafen, etwa weil der Schuldige sich ihm entziehen könte, noch kann er als Vater Aller den einen anders behandeln als den andern, sondern kann nur den strafen, der Strafe verdient hat. Die Seele die sündigt soll sterben. הַנֶּפֶשׁ wie häufig für Mensch und מוּת s. v. a. den Tod als Strafe erleiden. Tod bezeichnet die Summe von Verderben, welche das Gesetz den Uebertretern droht, wie Deut. 30,15 vgl. Jer. 21,8. Prov. 11,10. Dieser Satz wird v. 5—20 explicirt.

V. 5—9. Der Gerechte soll nicht sterben. V. 5. *So jemand gerecht ist und Recht und Gerechtigkeit übet,* V. 6 *auf den Bergen nicht isset und seine Augen nicht erhebet zu den Götzen des Hauses Israel, und seines Nächsten Weib nicht befleckt und dem Weibe in ihrer Unreinigkeit nicht nahet,* V. 7 *Niemanden bedrücket, sein Schuldpfand zurückgibt, keinen Raub begeht, sein Brot dem Hungrigen gibt und den Nackenden mit Klei-*

dern deckt, V. 8 *auf Wucher nicht gibt und Zins nicht nimt, vom Unrecht seine Hand zurückhält, Gericht der Warheit übt zwischen dem einen und dem andern,* V. 9 *in meinen Satzungen wandelt und meine Rechte hält Warheit zu üben, der ist gerecht. Leben soll er, ist der Spruch des Herrn, Jehova's.* — Die Exposition des Satzes, daß Gott nur den Sünder, nicht den Schuldlosen straft, begint mit der Zeichnung eines Bildes der Gerechtigkeit, welche die Verheißung des Lebens hat. Diese Gerechtigkeit besteht in der Erfüllung der Gebote des Gesetzes: *a.* der religiösen Pflichten: Meiden des Götzendienstes, sowol des groben: auf den Bergen nicht essen d. h. keine Opfermahlzeiten halten, also auch den Götzen nicht opfern, vgl. Deut. 12, 2 ff., als des feineren: die Augen nicht zu den Götzen erheben, um nach ihnen auszuschauen, sie zum Objecte des Vertrauens zu machen und anzuflehen, vgl. Ps. 121, 1. Deut. 4, 19, wie es Israel getan hat und noch tut vgl. 6, 13; *b.* der sittlichen Gebote: Meiden des Ehebruchs, vgl. Ex. 20, 14. Lev. 20, 10. Deut. 22, 22 u. zu טִמֵּא Gen. 34, 5, und des Beischlafs mit dem menstruirenden Weibe, als Verunreinigung des ehelichen Verhältnisses, vgl. Lev. 18, 19. 20, 18. Alle diese Sünden waren im Gesetze bei Todesstrafe verboten. Hieran reihen sich (v. 7 ff.) Pflichten gegen den Nächsten: Niemanden bedrücken Ex. 22, 28. Lev. 25, 14. 17, das Pfand dem Schuldner zurückgeben Ex. 22, 25. Deut. 24, 6. 10 ff. חוֹב ist wol kaum anders denn als Apposition zu חֲבֹלָתוֹ zu fassen: sein Pfand, welches Schuld ist = sein Schuldpfand, wie הַרְבֵּךְ זִמָּה 16, 27, da die Annahme von *Hitz.*, daß חוֹב Particip sei wie קוֹם 2 Kg. 16, 7, in der Bed. Schuldner, viel ferner liegt und an der freien Uebersetzung: *ἐνεχυρασμὸν ὀφείλοντος* LXX keine hinreichende Begründung hat. Ferner: fremdes Eigentum nicht unrechtmäßig an sich reißen (vgl. Lev. 5, 23), sondern den Hungernden speisen, den Nackten kleiden, vgl. Jes. 58, 5. Matth. 25, 26. Jak. 2, 15 f., nicht Wucher treiben Deut. 23, 20 vgl. Ex. 22, 24 und Zinsen nehmen Lev. 25, 36 f.; bei richterlichen Entscheidungen seine Hand vom Unrechte zurückziehen und Gericht der Warheit d. h. dem wahren Sachverhalte entsprechendes Recht (s. z. Sach. 7, 9) zu pflegen, endlich überhaupt in den Satzungen und Rechten des Herrn zu wandeln, worin schließlich alles zusammengefaßt wird, was zu der vom Gesetze geforderten Gerechtigkeit gehört. — An diese Feststellung des Begriffes der vor dem Tod und Verderben bewahrenden, das Leben gewährenden Gerechtigkeit reiht sich von v. 10 ab die Erörterung des Verhaltens Gottes gegen die Söhne an.

V. 10—13. Den bösen, ungerechten Sohn schüzt die Gerechtigkeit des Vaters nicht vor dem Tode. V. 10. *Zeuget er aber einen gewalttätigen Sohn, der Blut vergießt und nur eines von diesen Dingen tut* — V. 11 *er selbst aber hat alles dieses nicht getan — wenn er sogar auf den Bergen isset und das Weib seines Nächsten befleckt,* V. 12 *den Elenden und Armen bedrückt, Raub begeht, Pfand nicht zurückgibt, zu den Götzen seine Augen erhebt, Greuel tut,* V. 13 *auf Wucher gibt und Zinsen nimt: solte er leben? Nicht leben soll er! Alle diese Greuel hat er getan; getödtet soll er werden; sein Blut soll auf ihm sein.* — Subject zu וְהוֹלִיד v. 10 ist der im Vorhergehenden geschilderte Gerechte. פָּרִיץ gewalttätig,

eig. ein- und durchbrechend, wird durch Blut vergießend verstärkt, vgl. Hos. 4, 2. Im folgenden Satz halten wir אח für eine dialektisch verschiedene Aussprache und Schreibung des אַךְ *nur*: und er tut nur (irgend) eins von diesen d. i. den vorhergenanten Sünden (v. 6 ff.) מֵאַחַד mit partitivem מִן wie Lev. 4, 2 in demselben Gedanken, und die Form מֵאַחַד wie Deut. 15, 7. Die Erklärung des *Targ.*: „und seinem Bruder eines von diesen tut“ (*Maur. Klief.* u. A.) läßt sich weder sprachlich noch dem Sinne nach rechtfertigen. עָשָׂה wird nirgends mit dem *accus.* der Person, der man etwas tut, construirt, und die Beschränkung der Worte auf Sünden gegen den Bruder paßt nicht in diesen Zusammenhang. Den folgenden, gleichfalls verschieden gedeuteten Satz וְהוּא...לֹא עָשָׂה fassen wir als adversativen Umstandssatz und beziehen ihn mit *Klief.* auf den Erzeuger (Vater): und er (der Vater) hat doch keine von diesen Sünden getan. Denn die Beziehung auch dieses Satzes auf den Sohn ergibt keinen verständlichen Sinn, da כָּל־אֵלֶּה unmöglich auf andere Dinge als das vorhergehende מֵאֵלֶּה sich beziehen und ein Mensch auch nicht zugleich dasselbe tun und nicht tun kan. Das folgende כִּי bed. wenn, wie häufig bei Aufzählung einzelner Vorschriften oder Fälle, z. B. Ex. 21, 1. 7. 17 u. s. w. wo es mit dem Imperf. construirt ist, weil von Dingen die Rede, die eintreten können. Hier dagegen folgt das Perfect, weil die aufgezählten Sünden als begangen betrachtet werden. Das steigernde גַּם sogar bildet einen Gegensatz zu אח מֵאַחַד (אַךְ) oder vielmehr eine Epanorthosis desselben, indem mit כִּי גַם die Beschreibung des Tuns des frevelhaften Sohnes, die durch den Umstandssatz unterbrochen war, nicht nur in anderer Form, sondern zugleich mit Steigerung des Gedankens wieder aufgenommen und weiter ausgeführt wird. Der Gedanke ist nämlich dieser: Der gewalttätige Sohn eines gerechten Vaters, wenn er auch nur eine von den Sünden, die der Vater nicht begangen, getan hat, soll sterben; wenn er aber sogar die genanten groben Sünden: Götzendienst, Ehebruch, gewalttätige Bedrückung des Armen, Raub u. s. w. begangen hat, solte er da leben bleiben? Das ו an וָחָי führt den Nachsatz ein, der eine nur durch den Ton angedeutete Frage enthält, die sofort verneint wird. Die altertümliche Form חָי für חָיָה 3 *pers. perf.* ist aus dem Pentat. genommen, vgl. Gen. 3, 22. Num. 21, 8. Auch die Formeln מוֹת יוּמָת und דָּמָיו בּוֹ stammen aus der Sprache des Gesetzes, vgl. Lev. 20, 9. 11. 13 u. a.

V. 14—20. Der die Sünden seines Vaters meidende Sohn wird leben, der Vater aber um seiner Sünden willen sterben. V. 14. *Und siehe, er zeugt einen Sohn, der alle Sünden seines Vaters sieht die er tut, er sieht sie und tut nicht dergleichen;* V. 15 *auf den Bergen isset er nicht und seine Augen erhebt er nicht zu den Götzen des Hauses Israel, das Weib seines Nächsten befleckt er nicht,* V. 16 *und bedrückt niemand, Pfand pfändet er nicht und begeht nicht Raub, sein Brot gibt er dem Hungrigen und deckt den Nackten mit Kleidern;* V. 17 *vom Elenden hält er seine Hand zurück, nimt nicht Wucher und Zins, tut meine Rechte, wandelt in meinen Satzungen, der wird nicht sterben um die Missetat seines Vaters; leben soll er.* V. 18. *Sein Vater, weil er Gewalttat verübt, Raub am Bruder begangen und was nicht gut getan hat inmitten seines Volks, siehe der soll*

um seine Missetat sterben. V. 19. *Und sprechet ihr: warum trägt der Sohn nicht an der Missetat des Vaters? Aber der Sohn hat Recht und Gerechtigkeit geübt, hat alle meine Satzungen gehalten und sie getan: leben soll er.* V. 20 *Die Seele die da sündigt, die soll sterben. Ein Sohn soll nicht tragen an der Missetat des Vaters und ein Vater nicht tragen an der Missetat des Sohnes. Die Gerechtigkeit des Gerechten soll auf ihm sein und die Bosheit des Bösen soll auf ihm sein.* — Der in diesen Vv. besprochene Fall bildet das Widerspiel zu dem Vorigen: der Vater ein Uebertreter, der Sohn ein Täter des Gesetzes. Subject zu הוֹלִיד v. 14 ist nicht der v. 15 geschilderte Gerechte, sondern ein Mann, der sofort als Uebertreter der göttlichen Gebote beschrieben wird. Das *Chet.* ויירא im lezten Satze von v. 14 ist weder mit LXX u. *Vulg.* וַיִּרָא καὶ φοβηθῇ, *et timuerit* zu lesen, noch mit den Masoreten nach v. 28 in וַיִּרְאֶה zu ändern, sondern die apokopirte Form וַיֵּרֶא wie im vorhergehenden Satze, und das Object aus dem Vorhergehenden zu wiederholen, wie in dem ähnlichen Falle Ex. 20, 15 (18). מֵעָנִי (v. 17) wollen *Ew.* u. *Hitz.* ohne Not nach v. 8 in מֵעָוֶל ändern. Die LXX bilden hiefür keine Autorität, da *Chald.* u. *Syr.* עָנִי gelesen und ausgedrückt haben, und Ezechiel bei Wiederholung derselben Sätze im Einzelnen mehrfach variirt. Die Hand vom Elenden zurückhalten heißt: sich nicht an ihm vergreifen, um ihn zu bedrücken, vgl. v. 12. בְּתוֹךְ עַמָּיו inmitten seiner Volksgenossen = בְּתוֹךְ עַמּוֹ ist aus der Sprache des Pentat. aufgenommen. מֵת hinter הִנֵּה ist Particip. Die Frage: warum trägt der Sohn nicht? ist nicht directe Einrede des Volks, sondern nur als Einwand zu fassen, den das Volk machen konte auf Grund des Gesetzes, daß Gott die Sünde der Väter an den Söhnen heimsuchen wolle, zur Rechtfertigung seines Sprichworts. Diesen Einwand führt Ez. an, um ihn durch Angabe des Grundes, warum dies nicht geschieht, zu widerlegen. נָשָׂא בְּ tragen, an, mittragen, tragen helfen, vgl. Num. 11, 17. Damit war das Sprichwort als falsch erwiesen, und der v. 4[b] aufgestellte Satz erhärtet, zu welchem daher die Rede v. 20 zurückkehrt. Die Gerechtigkeit des Gerechten wird auf ihn d. h. auf den Gerechten kommen, nämlich in ihren Folgen. Der Gerechte wird den Segen der Gerechtigkeit empfangen, der Ungerechte aber den Fluch seiner Bosheit. Der Artikel, den das *Keri* zu רָשָׁע verlangt, ist unnötig.

V. 21—26. Umkehr zum Guten führt zum Leben, Umkehr zum Bösen zieht den Tod nach sich. V. 21. *Wenn aber der Frevler sich kehret von allen seinen Sünden, die er getan, und hält alle meine Satzungen und übt Recht und Gerechtigkeit, so soll er leben, nicht sterben.* V. 22. *Alle seine Uebertretungen, die er begangen, sollen ihm nicht gedacht werden; um der Gerechtigkeit willen, die er geübet, wird er leben.* V. 23. *Habe ich denn Gefallen am Tode des Frevlers, ist der Spruch Jehova's, nicht vielmehr daran, daß er sich bekehre von seinen Wegen und lebe?* V. 24. *Wenn aber der Gerechte sich kehrt von seiner Gerechtigkeit und Frevel übt, nach allen Greueln tut, die der Gottlose getan hat, solte er leben? Aller Gerechtigkeit, die er getan, soll nicht gedacht werden; um seiner Treulosigkeit willen, die er begangen, und um seiner Sünde willen die er getan, darum soll er sterben.* V. 25. *Und ihr sprechet: „Des Herrn Weg*

ist nicht richtig.“ Höret doch, Haus Israel: Ist mein Weg nicht richtig? Sind nicht vielmehr eure Wege nicht richtig? V. 26. *Wenn ein Gerechter sich kehret von seiner Gerechtigkeit und tut Frevel und deswegen stirbt, so stirbt er um seines Frevels willen, den er getan hat.* — Mit dem Nachweise, daß Jeder seine Sünde tragen müsse, war die Frage: wie die göttliche Gerechtigkeit sich zur Sünde der Menschen verhalte, noch nicht erschöpfend beantwortet. Denn die v. 5—20 erörterten Fälle sezten eine stetige Entwicklung in der einmal eingeschlagenen Richtung voraus, ohne auf die im Leben nicht seltenen Wandelungen des betretenen Weges Rücksicht zu nehmen. Diese Fälle blieben also noch ins Auge zu fassen und werden v. 21—26 behandelt. Der Gottlose, der sich bekehrt, soll leben, der Gerechte, der den Weg der Sünde einschlägt, soll sterben. *Sicut justum antea peccatorem non praegravant antiqua delicta, sic peccatorem, qui prius justus fuerit, non juvant veteres justitiae. Unusquisque enim in quo invenietur, in eo judicabitur. Hieron.* Die Begnadigung des sich bekehrenden Sünders wird v. 23 mit dem Ausspruche motivirt, daß Gott kein Gefallen am Tode des Bösen hat, sondern seine Bekehrung wünscht, damit er lebe. Gott ist also nicht nur gerecht, sondern auch gnädig und barmherzig, und straft nur die mit dem Tode, die entweder nicht vom Bösen lassen oder nicht auf dem Wege seiner Gebote beharren wollen. Hienach ist der Vorwurf, daß der Weg des Herrn d. i. sein Verfahren gegen die Menschen nicht abgewogen (יִתָּכֵן s. z. 1 Sam. 2, 3) d. h. nicht richtig und gerecht sei, unbegründet und fält auf die zurück, welche ihn erheben. Nicht Gottes wol aber der Sünder Wege sind unrecht (v. 25). Der Beweis hiefür, den *Hitz.* vermißt, liegt in den Aussprüchen v. 23 u. 26: darin daß Gott nicht den Tod des Sünders will und aus Barmherzigkeit dem sich Bekehrenden seine früheren Sünden vergibt, nicht zurechnet, und darin, daß er den von der Gerechtigkeit sich abwendenden und der Ungerechtigkeit sich hingebenden Sünder um seines Frevels willen straft, ihn also nur nach seinen Taten richtet. — In v. 24 ist וְעָשָׂה die Fortsetzung des *infin.* שׁוּב und וָחָי fragend wie in v. 13.

V. 27—32. Mit der Rechtfertigung des göttlichen Verfahrens hätte dieses Gotteswort schließen können. Allein da dem Propheten nicht blos die Berichtigung des in dem gangbaren Sprichworte liegenden Irrtums, sondern hauptsächlich die Rettung des Volkes vom Verderben am Herzen lag, so knüpft er an die Widerlegung noch eine ernste Aufforderung zur Bekehrung an. V. 27. *Wenn ein Böser sich kehrt von seiner Bosheit, die er getan, und übt Recht und Gerechtigkeit, der wird seine Seele am Leben erhalten.* V. 28. *Sieht er's und bekehrt sich von allen seinen Uebertretungen, die er begangen, so soll er leben, nicht sterben.* V. 29. *Und das Haus Israel spricht: des Herrn Weg ist nicht richtig. Sind meine Wege nicht richtig, Haus Israel? Sind nicht vielmehr eure Wege nicht richtig?* V. 30. *Darum jeden nach seinem Wege, werde ich euch richten, Haus Israel, ist der Spruch des Herrn, Jehova's. Kehret um und bekehret euch von allen euren Uebertretungen, daß es euch nicht Anstoß zur Verschuldung werde!* V. 31. *Werft von euch alle eure Uebertretungen, die ihr begangen und schaffet euch ein neues Herz und einen neuen Geist! Und*

warum wollet ihr sterben, Haus Israel? V. 32. *Denn ich habe nicht Gefallen am Tode des Sterbenden, ist der Spruch des Herrn, Jehova's. So bekehret euch, daß ihr lebet.* — Um der Aufforderung zur Bekehrung Eingang in die Herzen zu bereiten, wiederholt der Prophet nicht blos in v. 27 u. 28 die schon v. 21 u. 22 ausgesprochene Warheit, daß der, welcher sich von seiner Missetat bekehrt, das Leben finde, sondern weist auch in v. 29 nochmals wie schon in v. 25 den Vorwurf, daß Gottes Wege nicht richtig seien, zurück. Die Verbindung des Sing. יִתָּכֵן mit dem Plural דַּרְכֵיכֶם berechtigt nicht zur Aenderung des Plur. in דַּרְכְּכֶם, sondern erklärt sich einfach daraus, daß die Wege des Volks in eine Einheit zusammengefaßt werden, in dem Sinn: von euren Wegen gilt, was ihr von dem meinigen sagt: er ist nicht richtig, es ist kein gerechtes Abwägen darin. לָכֵן darum etc. weil nicht euer, sondern mein Weg richtig ist, so werde ich euch richten, jeden nach seinem Wege. Wollt ihr dem Tode und Verderben entrinnen, so bekehret euch. שׁוּבוּ ist durch הָשִׁיבוּ *sc.* פְּנֵיכֶם verstärkt, wie 14, 6. Im lezten Satze von v. 30 ist עָוֹן nicht nach den Accenten für Subject des Satzes zu halten, sondern ein von מִכְשׁוֹל abhängiger Genitiv, wie 7, 19 u. 14, 3, und das Subject aus dem Vorhergehenden zu entnehmen: damit es (das Sündigen) euch nicht werde zum Anstoße der Missetat d. h. ein Anstoß, durch den ihr in Schuld und Strafe fallet. — Die Aufforderung v. 31 weist zurück auf die Verheißung c. 11, 18 u. 19. הַשְׁלִיךְ wegwerfen, von den Uebertretungen gesagt, erklärt sich daraus, daß dieselben hauptsächlich in Götzen und Götzenbildern, die sie sich gemacht hatten, bestanden. Ein neues Herz und neuen Geist sich schaffen, kann der Mensch zwar nicht mit seiner Kraft, dies kann nur Gott geben (11, 19), aber der Mensch kann und soll dazu Gott entgegenkommen, sich zu Gott bekehren und durch den Geist Gottes sich Herz und Geist erneuern lassen. Dies will Gott tun, denn er hat nicht Gefallen בְּמוֹת הַמֵּת am Tod des Sterbenden. Bei Wiederholung des Ausspruches v. 23 ist sehr passend הַמֵּת für רָשָׁע gesezt, um dem Volke anzudeuten, daß es in seiner Sünde im Sterben liege, und nur durch Bekehrung und Erneuerung das Leben wieder gewinnen könne.

Cap. XIX. Klagelied auf die Fürsten Israels.

Die Löwin Israel hat unter Löwen junge Löwen aufgezogen; als diese aber ihre Löwennatur zeigten, wurden sie von den Völkern gefangen und der eine nach Aegypten, der andere nach Babel abgeführt (v. 1—9). Die Mutter selbst, vordem ein am Wasser gepflanzter, kräftig rankender Weinstock, ist aus ihrem Boden gerissen, daß ihre starken Reben verdorren, und in ein dürres Land verpflanzt. Feuer, von einem Aste der Zweige ausgegangen, hat die Frucht des Weinstocks gefressen, daß keine Rebe zum Herscherstabe übrig ist (v. 10—14). — Dieses Klagelied, welches den Untergang des Königshauses und die Verbannung Israels ins Exil beklagt, bildet ein Finale zu den voraufgehenden Weissagungen von dem Untergange Juda's, das ganz geeignet war, alle Hoffnungen auf Abwendung des Aeußersten völlig niederzuschlagen.

V. 1—9. **Die Wegführung der Fürsten.** V. 1. *Und du erhebe ein Klaglied auf die Fürsten Israels,* V. 2 *und sprich: warum lagerte doch deine Mutter, eine Löwin, zwischen Löwinnen, zog unter jungen Löwen ihre Jungen groß?* V. 3. *Und sie zog eins auf von ihren Jungen; ein junger Löwe wards und er lernte Raub rauben. Menschen fraß er.* V. 4. *Und es hörten von ihm Völker; in ihrer Grube ward er gefangen, und sie brachten ihn an Nasenringen ins Land Aegypten.* V. 5. *Und da sie sah, daß erschöpft, untergegangen war ihre Hoffnung, nahm sie eins von ihren Jungen, machte es zum jungen Löwen.* V. 6. *Und er wandelte unter Löwinnen, ward ein junger Löwe und lernte Raub rauben. Menschen fraß er.* V. 7. *Er erkante seine Witwen und verheerte ihre Städte; und das Land und seine Fülle ward wüste vor der Stimme seines Brüllens.* V. 8. *Da stelleten auf gegen ihn Völker ringsum aus den Landschaften und breiteten aus über ihn ihr Netz; in ihrer Falle ward er gefangen.* V. 9. *Und sie sezten ihn in den Käfig mit Nasenringen und brachten ihn zum Könige von Babel; brachten ihn in eine Burg, auf daß seine Stimme nicht mehr gehört würde auf den Bergen Israels.*

Die Fürsten Israels, denen das Klaglied gilt, sind die Könige (נְשִׂיא wie 12, 10), von denen in v. 4 u. 9 zwei so deutlich gezeichnet werden, daß Joahas und Jojachin nicht zu verkennen sind. Schon hiedurch wird der Plur. נְשִׂיאֵי gegen die willkürliche Aenderung in den Sing. נְשִׂיא (*Houb. Hitz.* nach LXX) geschüzt. Angeredet wird nicht ein einzelner Fürst — Zedekija (*Hitz.*) oder Jojachin (*Ros. Maur.*), sondern Israel als Volk, und die Mutter (v. 2) ist die Volksgemeinde, die Theokratie, welche die Könige aus sich geboren hat, wie aus v. 10 unleugbar erhellt. Die Worte von מָה אִמְּךָ bis רָבָצָה bilden einen Satz. Die Trennung des מָה אִמְּךָ von רָבָצָה gibt keinen passenden Sinn, mag man übersetzen: was ist deine Mutter? oder מָה mit לְבִיָּא verbinden: wie ist deine Mutter eine Löwin? falls man nicht willkürlich ein „jezt verglichen mit früher" supplirt, oder die Frage in das Präteritum: wie ist deine Mutter eine Löwin geworden? umsezt. Die Löwinnen, zwischen welchen Israel lagerte, sind die anderen Reiche, die heidnischen Völker. Die Worte stehen in keiner Beziehung zu Gen. 49, 9, wo Juda als ein kriegstüchtiger Löwe geschildert ist. Das Bild ist hier ein anderes; hier ist weniger die Kraft und Tapferkeit, als die Wildheit und Grausamkeit des Löwen in Betracht gezogen. Die Mutter erzieht ihre Jungen unter jungen Löwen, daß sie Raub rauben, Menschen fressen lernen. גּוּר ist das Löwenjunge, *catulus*, כְּפִיר der junge Löwe, der schon auf Raub ausgeht. וַתַּעַל ist *hiph.* in der tropischen Bed. emporkommen, aufwachsen machen d. h. aufziehen. Der Gedanke ist folgender: Warum ist doch Israel in die Gemeinschaft der Heidenvölker eingetreten, warum hat es sich den heidnischen Völkern gleichgestellt, das raubgierige, gewalttätige Wesen der Weltmächte angenommen? Die Frage: warum doch? mit ihrer Ausführung involvirt den Vorwurf, daß Israel eine seiner göttlichen Berufung zuwiderlaufende Bahn eingeschlagen hat und nun die bösen Früchte seines Eingehens in heidnisches Wesen schmecken muß. Die Heidenvölker haben seinen König gefangen und in Heidenländer weggeführt. וַיִּשְׁמְעוּ אֵלָיו sie hörten von ihm (אֵלָיו für עָלָיו). Das

Schicksal des Joahas, auf welches v. 4 hindeutet, ist 2 Kg. 23, 31 ff. erzählt. — V. 5—7 gehen auf Jojachin, den Sohn Jojakims, nicht auf Zedekija, wie *Hitz.* will. Denn daß Jojachin selber zum Könige von Babel hinausging (2 Kg. 24, 12), streitet nicht mit dem Bilde v. 8, daß er (wie ein Löwe) im Netze gefangen wurde. Er ergab sich dem Könige von Babel nur, weil er aus der belagerten Stadt nicht entrinnen konte. Uebrigens sind Joahas und Jojachin nur als Beispiele genant, weil beide in die Gewalt der Weltmächte fielen und an ihnen augenscheinlich klar wurde, „zu welchem Ende es führe, wenn israelitische Könige Löwen wie die weltmächtlichen Könige sein wolten" (*Klief.*). Jojakim eignete sich für diesen Zweck nicht, weil er in Jerusalem starb. Das verschieden gedeutete נוֹחֲלָה halten wir mit *Ew.* für *niph.* von יחל = חול in der Bed. sich gequält fühlen, erschöpft oder getäuscht sein, nach dem Syr. ܐܬܚܝܠ *viribus defecit, desperavit.* Denn die Bed. sich verzögern hat נוֹחַל auch in Gen. 8, 12 nicht, sondern heißt nur: warten, was hier nicht paßt, da warten nicht = vergeblich warten ist. Der Uebergang von חול in יָחַל ist aber durch Richt. 3, 25 gesichert, wo חול oder חִיל in der Bed. von יָחַל vorkomt. In v. 7 wird die bildliche Rede zur eigentlichen Schilderung des gottlosen Treibens des Königs. Er erkante d. h. schändete seine (des Volkes Israel) Witwen. Dagegen hat *Targ.* וירע statt וידע lesend übersezt: er zerstörte ihre Paläste, und *Ew.* ist ihm gefolgt. Allein רעע zerbrechen, zerschmeißen, z. B. einen Topf, Ps. 2, 9 komt nirgends vom Zertrümmern von Gebäuden vor, und אַלְמְנוֹת bed. nicht Paläste (אַרְמְנוֹת), sondern Witwen. Für die Bed. Paläste liefert Jes. 13, 22 keinen stichhaltigen Beweis, weil in dieser St. die Paläste ihrer Verödung und Verwitwung wegen mit sarkastischem Anfluge אַלְמְנוֹת genant werden. Noch weniger annehmbar sind andere Conjecturen. Der Gedanke ist der: Jojachin trieb es noch ärger als Joahas. Er fraß nicht nur Menschen, er vergriff sich auch an den schutzlosen Witwen und verheerte die Städte, so daß durch seine Raubgier das Land mit seinen Bewohnern verwüstet wurde. Diese Schilderung gilt wol zugleich von seinem Vater Jojakim, in dessen Fußstapfen Jojachin wandelte, da Jojakim in Jer. 22, 13 ff. als ein arger Despot und Tyrann geschildert wird. In v. 8 gehört das Object רִשְׁתָּם auch zu יִתְּנוּ: sie stelten auf und breiteten aus ihr Netz. Der Plur. מְצֹדוֹת steht in unbestimter Allgemeinheit: in hohen Burgen, Bergfesten d. h. in einer derselben, vgl. Richt. 12, 7.

V. 10—14. **Zerstörung des Reiches und Verbannung des Volkes.** V. 10. *Deine Mutter war wie ein Weinstock, in deiner Ruhe am Wasser gepflanzt; fruchtbar und rankenreich ward er von vielen Wassern.* V. 11. *Und hatte starke Zweige zu Herschersceptern, und sein Wuchs erhob sich bis zwischen die Wolken und war sichtbar in seiner Höhe in der Menge seiner Aeste.* V. 12. *Da ward er im Grimme ausgerissen, zu Boden geworfen, und der Ostwind dörrete seine Frucht; abgerissen wurden und dürre seine starken Zweige; Feuer fraß sie.* V. 13. *Und nun ist er in die Wüste gepflanzt, in ein dürres und durstiges Land.* V. 14. *Es geht Feuer aus vom Zweige seiner Aeste, verzehrt seine Frucht, daß an ihm*

nicht mehr ist ein starker Zweig, ein Scepter zum Herschen. — Ein Klagelied ists und wird zum Klagliede. — Von dem beklagenswerten Schicksale der nach Aegypten und Babel deportirten Fürsten geht das Lied über zur Schilderung des Loses, welches die Löwengier seiner Fürsten dem Reiche und Volke bereitet. Israel glich einem am Wasser gepflanzten Weinstocke. Das schwierige בְּדָמְךָ leiten wir mit *Piscat. Häv.* u. *Klief.* von דָּמָה ruhen (Jer. 14, 17) ab und halten es für synonym mit בִּדְמִי Jes. 38, 10: in deiner Ruhe d. i. in der Zeit des friedlichen, ungestörten Glückes. Denn weder: in deinem Blute, noch: in deiner Aehnlichkeit, ergibt einen passenden Sinn. Gegen die leztere, von *Raschi* u. *Kimchi* herstammende Erklärung spricht noch der Umstand, daß Ez. für den Begriff: Aehnlichkeit immer דְּמוּת gebraucht. — Zu dem Bilde des Weinstocks vgl. Ps. 80, 9 ff. Dieser Weinstock trieb starke Zweige zu Herscherstäben d. h. brachte kräftige Könige hervor und wuchs hoch empor in die Wolken hinein. עֲבֹתִים bed. hier u. 31, 3. 10. 14 Wolken, eig. Wolkendickicht. Die Bed. Zweige, Dickicht des Laubes paßt für diese Stellen nicht. Die Form ist nicht als eine neue Pluralbildung von עֲבוֹת, dem 2 Sam. 23, 4 u. Ps. 77, 18 vorkommenden Plurale von עָב zu fassen, sondern ist eine Pluralform von עֲבוֹת Geflecht, Laubdickicht, und nur auf die Verflechtung, Schichtung der Wolken übertragen. Der Satz וַיֵּרָא וגו und er erschien, wurde gesehen oder sichtbar, dient nur zur weiteren Ausmalung des herrlichen und gewaltigen Wuchses, und bedarf keiner Aenderung, wie *Hitz.* vorschlägt. An diese Schilderung reiht sich v. 12 ff. ohne eine Uebergangspartikel die Beschreibung der Vernichtung dieses Weinstokkes. Ausgerissen wurde er im Grimme, durch den Zorn Gottes, zu Boden geworfen, daß seine Frucht verdorrte; vgl. die ähnlichen Bilder 17, 10. מַטֵּה עֻזָּהּ ist collectiv gebraucht = מַטּוֹת עֹז v. 11, und das Suffix an אֲכָלָתְהוּ im Numerus sich nach מַטֶּה richtend. Die Entwurzelung endet mit der Verpflanzung in ein wüstes, trockenes, wasserloses Land, d. h. mit der Verpflanzung des Volkes Israel ins Exil. Das dürre Land ist Babel als ein für das Gedeihen des Reiches Gottes unfruchtbarer Boden. Diese Katastrophe führt nach v. 14 das Fürstenhaus herbei. Das Feuer, welches die Frucht des Weinstockes verzehrt, daß er keine Zweige mehr treiben kann, geht aus מִמַּטֵּה בַדֶּיהָ vom Zweige seiner Ranken d. h. von seiner zweigreichen Ranke. מַטֵּה ist der Zweig, der sich zu Herscherstäben entwickelte, also der königliche Stamm des Volkes. Gemeint ist Zedekija, der durch seine Bundbrüchigkeit (17, 15) den Untergang des Reiches und des irdischen Königtumes verschuldet hat. — Die Schilderung ist von v. 42 an prophetisch. Das Ausreißen des Weinstocks und seine Verpflanzung in dürres Land hatte schon begonnen mit der Wegführung Jechonja's, wurde aber mit der zur Zeit unsers Ausspruches noch künftigen Zerstörung Jerusalems und Wegführung Zedekija's erst vollendet. — Der lezte Satz קִינָה הִיא וגו enthält keine historische Schlußnotiz (*Häv.*), sondern nur den Abschluß des Klagliedes, die Bewarheitung der in ihm ausgesprochenen Weissagung andeutend. וַתְּהִי ist prophetisch wie die Perfecta von וַתֻּתַּשׁ v. 12 an; und der Sinn ist: Ein Klaglied ist der Inhalt des ganzen Cap. und es wird zum Klagliede — durch seine Erfüllung.

Cap. XX. Israels Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft.

Die Zeitangabe 20, 1 vgl. mit 24, 1 gilt nicht blos für Cap. 20 sondern zugleich für Cap. 21—23, indem die prophetischen Aussprüche dieser vier Capp. auch durch ihren Inhalt, namentlich durch das dreimalige: wilst du richten (20, 4. 22, 2 u. 23, 36) zu einer Gruppe von zusammenhängenden Gottesworten verbunden sind. In der Formel הֲתִשְׁפּוֹט die nur in der Strafdrohung c. 21 fehlt, ist zugleich Inhalt und Zweck dieser Gottesworte angedeutet. Der Prophet soll richten d. h. dem Volke nochmals seine Sündengreuel vorhalten und die Strafe dafür ankündigen. Die Veranlassung hiezu ist in 20, 1—3 berichtet: Männer von den Aeltesten Israels kamen zum Propheten, um den Herrn zu fragen. Die Veranlassung ist also die gleiche wie bei der vorigen Gruppe; denn schon 14, 1 waren Aelteste zum Propheten gekommen, um Gottes Wort von ihm zu vernehmen, hatten es aber nicht bis zum Fragen gebracht. Hier (c. 20) richten sie offenbar eine Frage an den Propheten und durch denselben an den Herrn, obgleich der Inhalt ihrer Frage nicht mitgeteilt ist, sondern sich nur aus der Antwort, welche der Herr ihnen durch den Propheten gibt, erkennen läßt. Der Anlaß zu den folgenden Gottesworten ist also im Wesentlichen derselbe wie der zu den c. 14—19; und daraus erklärt sich die Verwandtschaft des Inhaltes dieser beiden Gruppen, daß nämlich c. 20—24 nur eine weitere Ausführung der Strafreden c. 14—19 liefern.

In c. 20 weist der Prophet den Aeltesten in einem geschichtlichen Ueberblicke nach, wie Israel von jeher, schon in Aegypten (v. 5—9) und in der Wüste das alte und das nachgewachsene Geschlecht (v. 10—17 u. 18—26) gegen den Herrn seinen Gott widerspenstig gewesen und durch Götzendienst sich versündigt habe, und wie der Herr nur um seines Namens willen es nicht in seinem Zorne vertilgt habe (v. 27—31). Da nun Israel auch in Canaan den Götzendienst nicht aufgegeben hat, so wird der Herr von dem abgöttischen Geschlechte sich nicht erfragen lassen, sondern dasselbe durch schwere Gerichte unter den Völkern läutern (v. 32—38) und dadurch zu einem ihm wolgefälligen Volke heiligen, es aus der Zerstreuung sammeln und in das den Vätern verheißene Land bringen, wo es ihm durch Opfer und Gaben auf seinem heiligen Berge dienen werde (v. 39—44). Dieses Gotteswort ist hienach eine sachliche Wiederholung der allegorischen Darlegung in c. 16.

V. 1—4. Zeitangabe, Veranlassung und Thema der folgenden Rede. V. 1. *Und es geschah im siebenten Jahre, im fünften (Monde), am zehnten des Monden, da kamen Männer von den Aeltesten Israels, Jehova zu fragen, und sezten sich vor mir nieder.* V. 2. *Da geschah das Wort Jehova's zu mir also:* V. 3. *Menschensohn, rede zu den Aeltesten Israels und sprich zu ihnen: So spricht der Herr Jehova: Mich zu erfragen seid ihr gekommen? sowahr ich lebe, wenn ich mich von euch erfragen lasse, ist der Spruch des Herrn, Jehova's.* V. 4. *Wilst du sie richten? wilst du richten, Menschensohn? Die Greuel ihrer Väter tue ihnen kund.* — Verglei-

chen wir die Zeitangabe v. 1 mit der in 8, 1, so erging dieses Gotteswort nur 11 Monate und 5 Tage nach jenem in c. 8, und 2 Jahre 1 Monat und 5 Tage nach Ezechiels Berufung zum Propheten (1, 2), sowie 2 Jahre u. 5 Monate vor der Einschließung Jerusalems durch die Chaldäer (24, 1). Es fält sonach fast in die Mitte des ersten Abschnittes der prophetischen Tätigkeit Ezechiels. דָּרַשׁ אֶת יהוה Jehova suchen d. h. eine Offenbarung von ihm erfragen. Die Antwort des Herrn v. 3 lautet wie 14, 3. Statt einer Offenbarung über die Zukunft, namentlich über das baldige Ende des Strafleidens, welche die Aeltesten ohne Zweifel erbitten wolten, soll der Prophet sie richten, d. h. wie es im folgenden Satze hier u. 22, 3. 23, 36 erläutert wird, ihnen die Sünden und Greuel Israels vorhalten. Im Hinblicke auf die folgende Schilderung der Abtrünnigkeit des Volkes von jeher werden hier die Sünden der Väter genant. *Peccatoribus non datur responsio, sed increpatio pro peccatis, et addidit jusjurandum vivo ego, ut firmior sit sententia denegantis. Hieron.* Die Frage הֲתִשְׁפּוֹט — im Affecte wiederholt — „gibt den ungeduldigen Wunsch zu erkennen, daß die Sache schon geschehen sein möchte" (*Hitz.*). Sonach ist die Fragform nur eine affectvolle Wendung für die Aufforderung, die Sache zu tun. Daher schließt sich auch die sachliche Erklärung des הֲתִשְׁפּוֹט in der Form des Imperativs (הוֹדִיעֵם) an. — Auf die Sünden der Väter aber soll der Prophet zurückgehen, nicht blos um die Größe der Verschuldung des Volkes darzulegen, sondern um zugleich die Geduld und Langmut, die der Herr bisher geübt, den Sündern vorzuhalten.

V. 5—9. Israels Erwählung in Aegypten und sein Widerstreben gegen Gottes Gebote. V. 5. *Und sprich zu ihnen: Also spricht der Herr Jehova: am Tage, da ich Israel erwählte und meine Hand dem Samen des Hauses Jakob erhob und ihnen in Aegyptenland mich kundgab und meine Hand ihnen erhob, sagend: ich bin Jehova euer Gott,* V. 6 *an jenem Tage erhob ich ihnen meine Hand, um sie aus Aegyptenland auszuführen in das Land, das ich ihnen ausgesucht, das von Milch und Honig fließt — eine Zierde ists von allen Ländern —* V. 7 *und sprach zu ihnen: werfet ein jeglicher die Greuel seiner Augen weg und verunreiniget euch nicht an den Götzen Aegyptens; Ich bin Jehova euer Gott.* V. 8. *Aber sie waren widerspenstig gegen mich und wolten nicht auf mich hören. Keiner warf die Greuel seiner Augen weg und die Götzen Aegyptens ließen sie nicht. Da gedachte ich meinen Grimm über sie auszuschütten, meinen Zorn an ihnen zu vollenden mitten in Aegyptenland.* V. 9. *Aber ich tat's um meines Namens willen, daß er nicht entweiht würde vor den Augen der Völker, in deren Mitte sie waren, vor deren Augen ich mich ihnen kundgegeben hatte, um sie aus Aegyptenland zu führen.* — V. 5 u. 6 bilden eine Periode. בְּיוֹם בָּחֳרִי (v. 5) wird in בַּיּוֹם הַהוּא v. 6 wieder aufgenommen und fortgesezt. Mit וָאֶשָּׂא geht die Infinitivconstruction ins Verbum finit. über. Das Erheben der Hand *sc.* zum Himmel ist Gestus des Schwörens, s. zu Ex. 6, 8. Der Inhalt des Schwurs folgt mit לֵאמֹר am Ende des 5. Verses, zuvor aber ist noch וָאִוָּדַע וגו׳ eingeschoben und dann das Erheben der Hand nochmals erwähnt, um die Wichtigkeit dieses Actes der göttlichen Gnade anzuzeigen. Der Inhalt von v. 5 u. 6 beruht auf Ex. 6, 2 ff., wo der

Herr sich Mosen und durch denselben den Söhnen Israels nach seinem in dem Jehovanamen beschlossenen Wesen zu erkennen gab, in welchem er sich den Patriarchen noch nicht geoffenbart hatte (Ex. 6, 3). Aus Ex. 6, 8 ist sowol נָשָׂאתִי יָדִי als אֲנִי יהוה genommen. Auch das W. תַּרְתִּי von תּוּר aussuchen, erkunden, gehört dem Pentat. an, vgl. Deut. 1, 33; ebenso die Bezeichnung Canaans als „Land fließend von Milch und Honig, vgl. Ex. 3, 8 u. a., während צְבִי Zierde vom Lande Israel sich erst bei den exilischen Propheten findet, außer hier v. 6 u. 15 noch Jer. 3, 19. Dan. 8, 9. 11, 16. 41. Mit der Erwählung zum Volke Jehova's war den Israeliten *eo ipso* die Lossagung von den Götzen Aegyptens geboten, wenn auch das ausdrückliche Verbot, andere Götter zu verehren erst am Sinai gegeben (Ex. 20, 3) und ägyptischer Götzendienst nur Lev. 17, 7 vgl. mit Jos. 24, 14 erwähnt ist. Greuel ihrer Augen nent Ez. die Götzenbilder, *quod cum abominanda et execranda essent, ab istis jucunditate suspiciebantur.* **Ros.** — Die Widerspenstigkeit der Israeliten gegen das göttliche Gebot und das Nichtaufgebenwollen des Götzendienstes in Aegypten ist zwar im Pentat. nicht ausdrücklich berichtet, ergibt sich aber schon aus den Andeutungen Ex. 6, 9 u. 12, daß die Israeliten auf Mose, als er ihnen den göttlichen Beschluß der Ausführung aus Aegypten mitteilte, nicht hörten, und noch deutlicher aus dem Rückfall in ägyptischen Götzendienst, aus der Anbetung des goldenen Kalbes am Sinai Ex. 32 und der wiederholten Kundgebung des Verlangens nach Rückkehr nach Aegypten in der Wüste.[1] Auch von der Absicht Gottes, seinen Zorn über das abgöttische Volk in Aegypten auszuschütten, ist im Pent. nichts angegeben. Doch brauchen wir deshalb weder mit *Vitr.* (*Observv. ss. I, 263*) anzunehmen, daß Ez. aus einer besonderen traditionellen Quelle geschöpft habe, noch mit *Klief.* diesen Bericht für eine von Gott dem Ezechiel und durch ihn uns gegebene Kunde zu halten. Die Worte machen uns keine Tatsache, keinen von Gott gefaßten bestimten Beschluß kund, sie enthalten nur eine Aussage über die Stellung, welche Gott seinem innersten Wesen nach zu den gegen seine heiligen Gebote sich auflehnenden Sündern einnimt, und der Sache nach in seiner Selbstbezeugung als eifrigen oder eifersüchtigen Gott, der die Sünden heimsucht Ex. 20, 5, kundgetan, sowie bei dem Abfalle des Volks in Götzendienst am Sinai Ex. 32, 10 in den Worten: laß mich, daß mein Zorn gegen sie entbrenne und ich sie vertilge, gegen Mose ausgesprochen hat. Was Gott hier ausgesprochen, das mußte sein Herz schon gegen das vom Götzendienst nicht lassen wollende Volk in Aegypten empfinden. Zu den Worten vgl. 7, 8. 6, 12. 5, 13. וָאַעַשׂ (v. 9) aber ich tat es um meines Namens willen. Das fehlende Object:

1) Treffend bemerkt hierüber *Calvin: Non diserte colligimus ex Mose, Deo fuisse rebelles, quod idola et superstitiones non abjecerint, sed probabilis conjectura est semper fuisse defixos in suis sordibus ut quodam modo repellerent Dei manum, ne ipsis succurreret. Et certe si promptis animis amplexi essent, quod Moses Dei nomine illis pollicebatur, promptior etiam fuisset et celerior exsecutio. Sed colligere licet obstaculo fuisse eorum socordiam, ne protinus manum suam Deus exereret et re ipsa compleret quod pollicitus fuerat. Oportuit quidem Deum confligere cum Pharaone, ut illustrior esset ejus potentia; sed populus non ita tyrannice fuisset afflictus, nisi quod januam claudebat Dei misericordiae.*

was er tat, nämlich seinen Zorn nicht ausschütten, ergibt sich aus dem Folgenden: daß ich meinen Namen nicht entweihte. Dies würde geschehen sein, wenn Gott durch Ausschüttung seines Zornes Israel vernichtet hätte d.h. durch die Aegypter hätte vernichten lassen. Dann hätten die Heiden sagen können: Jehova habe sein Volk nicht aus ihrer Hand und Gewalt zu befreien vermocht, vgl. Num. 14,16. Ex. 32,12. הֵחֵל ist *infin. niph.* von חָלַל für הֵחַל, vgl. Lev. 21,4.

V. 10—17. Israels Betragen in der Wüste. V. 10. *Und ich führte sie aus dem Lande Aegypten und brachte sie in die Wüste*, V. 11 *und gab ihnen meine Satzungen, und meine Rechte tat ich ihnen kund, welche der Mensch tun soll, daß er durch sie lebe.* V. 12. *Auch meine Sabbate gab ich ihnen, daß sie zum Zeichen wären zwischen mir und ihnen, damit sie erkenneten, daß ich Jehova sie heilige.* V. 13. *Aber das Haus Israel war widerspenstig gegen mich in der Wüste; in meinen Satzungen wandelten sie nicht und meine Rechte verwarfen sie, welche der Mensch tun soll, daß er durch sie lebe, und meine Sabbate entweihten sie sehr. Da gedachte ich meinen Grimm über sie auszuschütten in der Wüste, sie zu vertilgen.* V. 14. *Aber ich tat's um meines Namens willen, daß er nicht entweiht würde vor den Augen der Nationen, vor deren Augen ich sie ausgeführt.* V. 15. *Auch erhob ich ihnen meine Hand in der Wüste, sie nicht zu bringen in das Land, das ich (ihnen) gegeben hatte, das von Milch und Honig fließt — eine Zierde ist's von allen Ländern —* V. 16 *weil sie meine Rechte verwarfen, in meinen Satzungen nicht wandelten und meine Sabbate entweihten, denn ihr Herz ging ihren Götzen nach.* V. 17. *Aber mein Auge sah erbarmend auf sie, daß ich sie nicht verderbete und ihnen nicht das Garaus in der Wüste machte.* — Dem aus Aegypten ausgeführten Volke gab Gott am Sinai Gesetze, durch die es zu seinem Volke geheiligt werden solte, damit es vor Gott lebe. Zu v. 11 vgl. Deut. 30, 16. 19; und v. 12 ist fast wörtlich aus Ex. 31,13 genommen, wo Gott am Schlusse der Verordnungen über den Cultus das Halten seiner Sabbate auf das ernsteste einschärft und damit die Sabbatfeier für den Kern aller Gottesdienste erklärt. Wie dort unter den Sabbaten die eigentlichen Wochensabbate zu verstehen sind und nicht die Gesamtheit der Cultusinstitutionen, so ist auch hier die eigentliche Bedeutung des Wortes festzuhalten. Nur von dem jede Woche wiederkehrenden Sabbate gilt, daß er ein Zeichen zwischen Jehova und Israel sei, nicht aber von allen Festen. Ein Zeichen ist er nicht als Kennzeichen, daß die welche ihn feierten Israeliten waren (*Hitz.*), sondern zu erkennen (daß sie erkennen sollen), daß Jehova sie heiligt, nämlich durch die Sabbatruhe — als eine Erquickung und Erhebung des Geistes, an welcher Israel einen Vorschmack haben solte von der seligen Ruhe von allen Werken, zu der das Volk Gottes bei seiner Vollendung gelangen soll, s. zu Ex. 20, 11. Aus dieser tiefen Bedeutung des Sabbats erklärt sich die Hervorhebung der Sabbate, und nicht aus dem äußerlichen Umstande, daß im Exile, wo der Opfercultus nicht stattfinden konte, die Sabbatfeier das einzige Band war, welches die Israeliten gottesdienstlich zusammenhielt (*Hitz.*). — Geschichtliche Belege für Israels Widerstreben gegen Gottes Gebote in der Wüste

liefern Ex. 32, 1—6. Num. 25, 1—3, und von Sabbatentheiligung Ex. 16, 27. Num. 15, 32. — Zu der Drohung v. 13ᵇ vgl. Ex. 32, 10. Num. 14, 11. 12. — Die Vv. 15 u. 16 sind weder eine Nachholung zu v. 13 (*Hitz.*), noch bilden sie eine Beschränkung zu v. 14 (*Klief.*). Sie geben nur an, was Gott, nachdem er den Beschluß, Israel zu vertilgen, auf Mose's Fürbitte zurückgenommen (Num. 14, 11—19), weiter tat, um der Empörung Schranken zu setzen. Er erhob seine Hand zu dem Schwure Num. 14, 21 ff., daß das aus Aegypten gezogene Geschlecht nicht in das Land Canaan kommen, sondern in der Wüste sterben solle. Dabei blickte er erbarmend auf das Volk, daß er ihm nicht das Garaus machte, indem er zu der Drohung die Verheißung hinzufügte, daß die Söhne in das Land kommen solten. עָשָׂה כָלָה wie 11, 13.

V. 18—26. Das in der Wüste aufgewachsene Geschlecht. V. 18. *Und ich sprach zu ihren Söhnen in der Wüste: in den Satzungen eurer Väter wandelt nicht und ihre Rechte haltet nicht und mit ihren Götzen verunreiniget euch nicht.* V. 19. *Ich Jehova bin euer Gott; in meinen Satzungen wandelt und meine Rechte haltet und tut sie,* V. 20 *und heiliget meine Sabbate, daß sie zum Zeichen seien zwischen mir und euch, damit ihr erkennet, daß ich Jehova euer Gott bin.* V. 21. *Aber die Söhne waren widerspenstig gegen mich; in meinen Satzungon wandelten sie nicht und meine Rechte hielten sie nicht, sie zu tun, welche der Mensch tun soll, daß er durch sie lebe; meine Sabbate entweihten sie. Da gedachte ich meinen Grimm über sie auszuschütten, meinen Zorn an ihnen zu vollenden in der Wüste.* V. 22. *Aber ich wendete meine Hand zurück und tat es um meines Namens willen, daß er nicht entweiht würde vor den Augen der Nationen, vor deren Augen ich sie ausgeführt.* V. 23. *Auch erhob ich meine Hand ihnen in der Wüste, sie zu versprengen unter die Nationen und sie zu zerstreuen in die Länder,* V. 24 *weil sie meine Rechte nicht taten und meine Satzungen verachteten, meine Sabbate entweihten und ihre Augen hinter den Götzen ihrer Väter her waren.* V. 25. *Und auch ich gab ihnen Satzungen, die nicht gut waren, und Rechte, wodurch sie nicht lebten,* V. 26 *und verunreinigte sie in ihren Opfergaben, indem sie hindurchgehen ließen alles was die Mutter bricht, auf daß ich sie entsetzen machte, damit sie erkenneten, daß ich Jehova bin.* — Wie die Väter so trieben es auch die Söhne in der Wüste. Geschichtliche Belege hiefür liefern die Erzählungen von dem Sabbatsschänder Num. 15, 32 ff., von der Empörung der Rotte Korah und von dem Murren der ganzen Gemeinde wider Mose und Aaron nach Vertilgung der Rotte Korahs Num. 16 u. 17. In den beiden leztern Fällen drohte Gott die ganze Gemeinde vertilgen zu wollen, vgl. Num. 16, 21 u. 17, 9 f.; und beide Male zog der Herr auf Mose's Fürbitte und tatsächliche Intercession (Num. 16, 22. 17, 11 ff.) seine Hand zurück und vertilgte um seines Namens willen nicht das ganze Volk. Auf diesen Tatsachen ruht der Inhalt von v. 21ᵇ u. 22. Auch was v. 23 über den Schwur Gottes, die Uebertreter unter die Heiden zu zerstreuen, gesagt ist, ist aus dem Pentat. geschöpft, nicht aus einer von demselben unabhängigen Ueberlieferung oder einer besonderen göttlichen Offenbarung. Die Zerstreuung ist dem Volke gedroht Lev. 26,

33 u. Deut. 28, 64, wogegen man nicht mit *Klief.* einwenden darf: „diese Drohungen gehen nicht das Wüstengeschlecht an, sondern auf eine spätere Zeit.“ Denn in beiden Capp. wird Segen und Fluch des Gesetzes dem in der Wüste befindlichen Volke vorgehalten und mit keinem Worte gesagt, daß Segen wie Fluch sich erst an den Geschlechtern der späteren Zeit verwirklichen solle. Vielmehr fordert Mose in seiner lezten Rede behufs der Bundeserneuerung Deut. 29 u. 30 das vor ihm versammelte Volk auf, in den Bund, welchen Jehova *heute* mit ihm schließe, einzutreten (v. 11) und alle Worte dieses Bundes zu halten und zu tun. Aus dieser Rede, wo Mose die Drohungen des Gesetzes אָלָה Eidschwur nent (Deut. 29, 13. 18), ist auch das „Erheben der Hand Gottes zum Schwur“ in unserm 23. V. geflossen. Hiezu komt aber noch, daß unser V. nicht besagt, Gott habe die Hand erhoben, um das in der Wüste aufgewachsene Geschlecht noch vor seiner Einführung in das den Vätern verheißene Land unter die Heiden zu versprengen und in die Länder zu zerstreuen, sondern nur, daß er in der Wüste seine Hand erhoben habe, um dem Volke die Zerstreuung unter die Heiden zu drohen, ohne die Zeit der Zerstreuung irgendwie näher zu bestimmen. In den Segnungen und Drohungen des Gesetzes Lev. 26 u. Deut. 28—30 wird das Volk als einheitliches Ganzes angeschaut, ohne die auf einander folgenden Generationen desselben bestimt zu unterscheiden und der einen diese, der andern jene Segnung oder Strafe besonders zu verkündigen. Eben so verfährt Ezechiel. Er unterscheidet zwar das aus Aegypten gezogene Geschlecht, das Gott zum Sterben in der Wüste verurteilt hatte, von den Söhnen d. i. dem in der Wüste aufgewachsenen Geschlechte; aber dieses leztere oder die Söhne der in der Wüste Gefallenen, welche in das Land Canaan gebracht wurden, faßt er mit allen folgenden Generationen einheitlich zusammen in dem Begriffe der Väter des zu seiner Zeit lebenden Geschlechts (אֲבוֹתֵיכֶם v. 27), wie aus der Wendung עוֹד זֹאת וגו, mit welcher der Abfall der ins Land Canaan Gekommenen erwähnt wird, deutlich zu ersehen. In dieser Zusammenfassung der in der Wüste aufgewachsenen und nach Canaan eingeführten Generation mit den nachfolgenden, in Canaan lebenden Geschlechtern schließt sich Ez. eng an die im Pent. herschende Anschauung des Volks in seinen successiven Geschlechtern als einheitliches Ganzes an. Die Drohung der Zerstreuung unter die Heiden, welche der Herr in der Wüste gegen die Söhne derer, die das Land nicht sehen solten, aussprach, erwähnt auch Ez. nicht als eine solche, die Gott an dem in der Wüste wandernden Volke schon vollziehen wolte. Denn hätte er sie so gefaßt, so würde er auch ihre Nichtvollziehung erwähnt und wie bei den vorhergehenden Drohungen ein וָאַעַשׂ לְמַעַן שְׁמִי וגו (vgl. v. 22. 14 u. 9) hinzugefügt haben; was aber weder bei v. 24 noch bei v. 26 geschieht. Das Fehlen dieser Wendung zeigt, daß v. 23 nicht von einer von Gott beabsichtigten Strafe, die Gott um seines Namens willen nicht ausführte, die Rede ist, sondern daß die schon in der Wüste den Uebertretern seiner Gebote von Gott gedrohte Zerstreuung unter die Heiden nur erwähnt wird als ein Beweis, wie Gott schon in der Wüste dem Volke, das er nach Canaan einzuführen beschlossen, die Strafe gedroht hat, die nun wirklich

eingetroffen ist, weil das widerspenstige Israel sich beharrlich wider die Gebote und Rechte seines Gottes aufgelehnt hat.

Diese Bemerkungen gelten auch für v. 25 u. 26. Der Inhalt auch dieser Vv. ist nicht auf das in der Wüste aufgewachsene und nicht lange nach seinem Einzuge in Canaan zu seinen Vätern versammelte Geschlecht einzuschränken, sondern bezieht sich zugleich auf die Nachkommen derselben, auf die in Canaan geborenen und gestorbenen Väter der Zeitgenossen unsers Propheten. Diesen gab Gott Satzungen, die nicht gut waren, und Rechte, welche ihnen nicht das Leben brachten. Daß unter diesen (nicht guten) Satzungen und Rechten weder die mosaischen Ceremonialgebote zu verstehen sind, wie verschiedene Kchvv. u. ältere protest. Ausll. meinten, noch die Strafdrohungen des Gesetzes, bedarf als selbstverständlich keines ausführlicheren Beweises. Die Ceremonialgebote, welche Gott gegeben, waren gut und hatten die Verheißung, daß ihre Befolgung das Leben gebe; die Strafdrohungen des Gesetzes aber werden nirgends חֻקִּים und מִשְׁפָּטִים genant. „Nicht gut" heißen die Satzungen, deren Erfüllung nicht Leben, nicht Heil und Segen brachte. Die zweite Bestimmung dient zur Erklärung der ersten. Was darunter zu verstehen, das ergibt sich aus dem v. 26 angeführten Beispiele. Die Verunreinigung in ihren Opfergaben (v. 26) bestand namentlich in dem Hindurchgehenlassen dessen was die Mutter bricht d. h. in der Darbringung der Erstgeburt. הַעֲבִיר כָּל־פֶּטֶר רַחַם weist auf Ex. 13, 12 zurück, nur ist das לַיהוָה jener Stelle weggelassen, weil nicht jenes Gebot, sondern seine Verkehrung in Götzendienst gemeint ist. Diese Formel wird in Ex. *l. c.* zwar von der Weihung der Erstgeburt an Jehova gebraucht, aber mit der v. 13 hinzugefügten Einschränkung: die menschliche Erstgeburt zu lösen. הַעֲבִיר bezeichnet eine Weihung durch Feuer (= הַעֲבִיר בָּאֵשׁ v. 31) und ist im Ex. gewählt und mit לַיהוָה verbunden, in beabsichtigter Opposition gegen die cananitische Sitte, die Kinder durch Februation in Feuer dem Moloch zu weihen, s. zu Ex. 13, 12. Diese cananitische Sitte meint der Prophet und führt sie als eclatanten Beleg der Verunreinigung der Israeliten in ihren Opfergaben an (טִמֵּא unrein machen, nicht: für unrein erklären oder als unrein behandeln). Daß diese Sitte auch bei den Israeliten Eingang gefunden, ersieht man aus dem wiederholten Verbote, Kinder dem Moloch durchs Feuer zu weihen Lev. 18, 21 u. Deut. 18, 10. Wenn es nun von dieser im Gesetze Gottes streng verbotenen Satzung hier heißt: Jehova habe sie den Israeliten in der Wüste gegeben, so kann das נָתַן nur im Sinne eines Strafverhängnisses gemeint sein, nicht blos von der göttlichen Zulassung verstanden werden, sondern nur so wie es 2 Thess. 2, 11 heißt: *Πέμπει αὐτοῖς ὁ θεὸς ἐνέργειαν πλάνης*, und Act. 7, 42: *παρέδωκεν αὐτοὺς λατρεύειν τῇ στρατιᾷ τοῦ οὐρανοῦ*, d. i. im Sinne der Verstockung, wonach Gott den, welcher dem Götzendienste nicht entsagen will, in die Gewalt desselben so dahingibt, daß er immer tiefer in ihn hineingeräth. Damit stimt die v. 26 genante Absicht dieses göttlichen Tuns: auf daß ich sie erstarren machte, d. h. um Grausen und Entsetzen in ihnen zu erregen, damit sie wo möglich zur Besinnung und zur Rückkehr zu Jehova ihrem Gotte kommen möchten.

V. 27—31. Diese Sünden hat Israel auch in Canaan und bis auf diesen Tag nicht aufgegeben, und darum wird Gott sich von dem götzendienerischen Geschlechte nicht erfragen lassen. V. 27. *Darum rede zum Hause Israel, Menschensohn, und sprich zu ihnen: Also spricht der Herr Jehova: auch noch damit haben eure Väter mich gelästert bei der Treulosigkeit, die sie gegen mich begingen:* V. 28. *Als ich sie in das Land gebracht, welches ihnen zu geben ich meine Hand erhoben hatte, da ersahen sie jeglichen hohen Hügel und jeden dichtbelaubten Baum und opferten daselbst ihre Opfer und gaben daselbst ihre ärgerlichen Gaben, und brachten daselbst den Duft ihrer Wolgerüche dar, und gossen daselbst ihre Trankopfer aus.* V. 29. *Und ich sprach zu ihnen: was ist das für eine Höhe, dahin ihr gehet? und man nent ihren Namen Höhe bis auf diesen Tag.* V. 30. *Darum sprich zum Hause Israel: Also spricht der Herr Jehova: wie? auf dem Wege eurer Väter verunreinigt ihr euch und ihren Greueln huret ihr nach,* V. 31 *und durch Erhebung eurer Gaben und durch Hindurchgehenlassen eurer Söhne durchs Feuer verunreinigt ihr euch an allen euren Götzen bis diesen Tag, und ich solte mich von euch erfragen lassen? Sowahr ich lebe, ist der Spruch des Herrn, Jehova's, werde ich mich von euch nicht erfragen lassen.* — Das לָכֵן v. 27 wird in v. 30 wieder aufgenommen; dort folgt erst der Bescheid, welchen Gott den ihn zu fragen gekommenen Aeltesten erteilt, nachdem zuvor noch ausdrücklich hervorgehoben ist, daß Israel auch nach seiner Einführung in Canaan den Götzendienst in frecher Weise fortgesezt hat. Die Form aber, in welcher dieses geschieht: עוֹד זֹאת „noch mit diesem" weist darauf hin, daß bereits im Vorhergehenden das Verhalten der Väter des jetzigen Geschlechts, also nicht blos der in der Wüste Aufgewachsenen, sondern auch der in Canaan Lebenden, im Allgemeinen charakterisirt worden, wozu das Folgende nur noch ein neues Moment hinzufügt. Dies ist aber nur der Fall, wenn v. 23—26 in dem oben entwickelten Sinne gefaßt werden. זֹאת ist *accus.* und גִּדֵּף *c. accus. pers. et rei* construirt. Die nähere Bestimmung des זֹאת folgt nicht in בְּמַעֲלָם בִּי am Ende des V., sondern in dem v. 28 geschilderten Götzendienste. מַעַל bezieht sich auf die Treulosigkeit des Bundesbruches und Götzendienstes. Dies ist das Allgemeine, wovon der v. 28^{b} erwähnte Götzendienst ein einzelnes Moment bildet, in welchem die Treulosigkeit auf gotteslästerliche Weise hervortrat. Zur Sache, nämlich zu dem allenthalben getriebenen Höhencultus vgl. 6, 13. 16, 24 f. 1 Kg. 14, 23. 2 Kg. 17, 10. In der Aufzählung der Opfer fält die Stellung des כַּעַס קָרְבָּנָם zwischen den Schlachtopfern (זְבָחִים) und den Rauch- und Trankopfern auf, weshalb ohne Zweifel der Satz וַיִּתְּנוּ שָׁם וגו׳ in *Cod. Vat.* u. *Alex.* der LXX fehlt, und auch *Hitz.* ihn streichen will. Allein *Theodoret* hat ihn in der Alex. Version gehabt, und die Behauptung, daß קָרְבָּן neben Schlacht- Speis- und Trankopfer stehe (*Hitz.*), ist nicht richtig. Die Speisopfer sind nicht ausdrücklich erwähnt, denn רֵיחַ נִיחוֹחַ bezeichnet nicht Speisopfer, sondern wird im Gesetze vom Dufte aller Opfer, sowol der Schlacht- als der Speisopfer, gebraucht, wenn es auch Ez. 16, 19 nur vom Dufte der unblutigen Opfer vorkomt. Eben so umfaßt קָרְבָּן alle Opfer, selbst die Schlachtopfer Ez. 40, 43, im Einklange

mit Lev. 1, 2. 2, 1 u. a. St. Und daß es hier diese allgemeine Bedeutung hat, ergibt sich schon aus dem beigefügten כַּעַס Aerger ihrer Gaben d. h. ihre Aerger für Gott erregenden Gaben, weil sie den Götzen dargebracht wurden. Wie dieser Satz von allen (blutigen und unblutigen) Opfern gilt, so geht auch das folgende וַיָּשִׂימוּ שָׁם וגו׳ auf alle Opfer, die auf dem Altare angezündet wurden, ohne Unterschied ihres Materiales. Ezechiel nent also nur Schlacht- und Trankopfer, und charakterisirt durch die beiden dazwischen eingeschobenen Sätze die Darbringung der Schlachtopfer als Gaben des Aergers für Gott und des wolgefälligen Geruchs für die götzendienerischen Darbringer. Die Speisopfer erwähnt er nicht besonders, weil sie in den meisten Fällen Zugaben zu Schlachtopfern bildeten, also unter diesen mit begriffen waren. — Obgleich nun Gott das Volk wegen dieses Höhencultus zur Rede gestelt hat, so hat es denselben doch bis diesen Tag nicht aufgegeben. Dies ist ohne Zweifel der Sinn des sehr verschieden gedeuteten 29. Verses. Daß הַבָּמָה collectiv zu fassen und der Singular aus dem Gegensatze zu dem gottgeordneten einem Heiligtume des Tempels zu erklären, nicht aber mit *Kimchi* u. *Häv.* an eine vor andern ausgezeichnete *Bama*, „die große Höhe zu Gibeon“ zu denken ist, das ergibt der Zusammenhang mit zweifelloser Gewißheit. Die Frage מָה הַבָּמָה ist nicht Ausdruck der Verachtung (*Hitz.*), sondern „darauf berechnet, daß sie sich von ihrem Tun einmal Rechenschaft geben solten, und sagt: was sind das für Höhen, dahin ihr gehet? Wer hat euch mit euren Gottesdiensten dahin gewiesen?“ (*Klief.*). Keiner Widerlegung bedarf der triviale, von *Hitz.* wiederholte Einfall von *J. D. Mich.*, daß Ezech. במה von בא und מה ableite. Uebrigens sezt diese Frage nicht ein von Gott an Israel gerichtetes Wort, das uns nur durch Ezechiel überliefert wäre, voraus, sondern ist nur rhetorische Einkleidung der im Gesetze und durch die frühern Propheten ausgesprochenen Verwerfung des Höhencultus vonseiten Gottes. Der folgende Satz: und ihr Name wurde *Höhe* genant, enthält keine blos historische Notiz über die Benennung dieser abgöttischen Cultusstätten, sondern das Nennen des Namens bezeugt das Fortbestehen der Sache, so daß die Worte besagen: troz der göttlichen Verwerfung habe Israel diese Höhen beibehalten, bis diesen Tag nicht abgeschafft. — Die Vv. 30 u. 31 vermitteln den Uebergang vom ersten zum zweiten Teile unseres Gotteswortes. Das von v. 5—29 über den Götzendienst des Volkes von der Zeit seiner Erwählung an Gesagte wird hier ausdrücklich auf das Geschlecht der Gegenwart übertragen und demselben erklärt, weil es sich ebenso wie seine Väter durch Götzendienst verunreinige, so könne sich Jehova von ihm nicht erfragen lassen. Der Gedanke ist in Frageform gefaßt, um die Verwunderung auszudrücken, daß die, welche den Herrn durch Götzendienst verleugnen und entehren, doch Offenbarungen von ihm erhalten zu können wähnen. Das Erheben (שְׂאֵת von נָשָׂא) der Gaben bezeichnet die Darbringung der Opfer auf Höhenaltären. Zu v. 31ᵇ vgl. v. 3. — Mit dieser Erklärung hat Gott die v. 3 ausgesprochene Abweisung der Götzendiener motivirt. Aber bei dieser Abweisung bewendet es nicht. Gott deckt ihnen nun noch ihrer Herzen Gedanken auf und kündigt ihnen an, daß er sie durch schwere Gerichte

läutern und dadurch zur Reue über ihre Sünden führen werde, um sie dann aus der Zerstreuung zu sammeln und als ein ihm willig dienendes Volk des verheißenen Heiles teilhaftig zu machen. — In solcher Weise geben v. 32—44 einen prophetischen Ueberblick über die ganze Zukunft Israels.

V. 32—38. Das Israel bevorstehende Gericht der Läuterung unter den Heiden. V. 32. *Und was in eurem Geiste aufsteigt, soll nicht geschehen, daß ihr sprechet: wir wollen werden wie die Heiden, wie die Geschlechter der Länder, daß wir Holze und Steine dienen.* V. 33. *Sowahr ich lebe, ist der Spruch des Herrn, Jehova's, mit starker Hand und mit ausgerecktem Arme und mit ausgeschüttetem Grimme werde ich über euch herschen.* V. 34. *Und werde euch herausführen aus den Völkern und euch sammeln aus den Ländern, in welche ihr zerstreut worden, mit starker Hand und mit ausgerecktem Arme und mit ausgeschüttetem Grimme,* V. 35 *und werde euch bringen in die Wüste der Völker und mit euch daselbst rechten von Angesicht zu Angesicht.* V. 36. *Wie ich mit euren Vätern gerechtet habe in der Wüste des Landes Aegypten, so werde ich mit euch rechten, ist der Spruch des Herrn, Jehova's.* V: 37. *Ich werde euch hindurchziehen lassen unter dem Stabe und auch in die Bande des Bundes bringen.* V. 38. *Und ich werde von euch aussondern die Widerspenstigen und die von mir Abtrünnigen; aus dem Lande ihres Aufenthalts werde ich sie herausführen, aber in das Land Israel sollen sie nicht kommen, daß ihr erkennet, daß ich Jehova bin.* — הָעֹלָה עַל רוּחַ das im Geiste Aufsteigende sind die in der Seele auftauchenden Gedanken. Welche? gibt v. 32^{b} an: der Gedanke: wir wollen wie die Heiden in den Ländern der Erde werden, dem Holze und Steine zu dienen d. h. Götzendiener wie die Heiden werden, in Heidentum aufgehen. Das soll nicht geschehen; vielmehr wird Gott mit gewaltigem Arme und Grimme als König über sie herschen. Die W.: mit starker Hand und mit ausgestrecktem Arme sind im Pent. stehender Ausdruck für die Machttaten, durch welche Jehova sein Volk aus der Gewalt der Aegypter befreite und aus Aegypten ausführte, vgl. Ex. 6, 1. 6. Deut. 4, 34. 5, 15. 7, 19 u. ö., und sind Ex. 6, 6 mit וּבִמְשְׁפָּטִים גְּדֹלִים verbunden. Hier dagegen sind sie mit בְּחֵמָה שְׁפוּכָה verbunden und in v. 33 von der Herschaft, die Gott über Israel ausüben wird, und v. 34 von der Ausführung desselben aus den Heiden gebraucht. Durch den Zusatz: „mit ausgeschüttetem Grimme" wird die Offenbarung der göttlichen Allmacht, die Israel bei seiner Zerstreuung erfahren hat und unter den Heiden noch erfahren soll, als Ausfluß des göttlichen Zornes, als ein schweres Zorngericht beschrieben. Die Ausführung und Sammlung Israels aus den Völkern v. 34 ist weder die Zurückführung aus dem dermaligen babylonischen Exile, noch die zukünftige Zurückführung nach Canaan bei Bekehrung des jezt noch verstockten und deshalb noch von Gott verstoßenen Volkes. Gegen die erste Annahme spricht schon entscheidend das מִן הָעַמִּים und מִן הָאֲרָצוֹת, indem Israel im babylonischen Exile nur in ein Land und unter ein Volk zerstreut war. Außerdem sind beide Annahmen mit dem Contexte, besonders mit v. 35 unvereinbar. Nach dem Contexte ist diese Ausführung ein Act göttlichen Zornes, den Israel dabei

fühlen soll, was weder die Erlösung des Volkes aus dem babyl. Exile, noch die zukünftige Sammlung Israels aus seiner Zerstreuung sein wird. Nach v. 35 will Gott die aus den Völkern Ausgeführten und aus den Ländern Gesammelten in die Wüste der Völker führen und dort mit ihnen rechten. Die „Wüste der Völker“ ist nicht die zwischen Babylonien und Palästina oder den Küstenländern des Mittelmeeres liegende Wüste, welche die Israeliten auf ihrem Heimwege aus Babel durchziehen mußten (*Ros. Hitz.* u. A.). Denn man sieht gar nicht ein, warum diese solte Wüste der Völker genant sein im Unterschiede von der arabischen Wüste, die ja auch an verschiedene Völkergebiete grenzte. Der Ausdruck ist vielmehr typisch, indem die zukünftige Führung Israels als eine Wiederholung der früheren Führung desselben aus Aegypten nach Canaan dargestelt ist, wie Hos. 2, 16. Darauf weisen alle einzelnen Züge der Darstellung hin, besonders aber die Vv. 36 u. 37, wo sich die Bezugnahme auf die Führung Israels unter Mose gar nicht verkennen läßt. Die nähere Bestimmung des Ausdrucks hängt aber von der Fassung des Begriffs: „Wüste des Landes Aegypten“ ab. Auch hier reicht die Annahme, daß die arabische Wüste gemeint sei, weil sie an Aegypten grenzte, zur Erklärung nicht aus. Die arabische Wüste grenzte auch an Canaan; warum benent Ezech. sie nicht nach dem Lande Canaan? Offenbar aus keinem andern Grunde, als weil der Aufenthalt der Israeliten in der arabischen Wüste viel mehr ihrem Zustande in Aegypten als dem in Canaan glich, weil sie auch da noch wie in Aegypten für den Eintritt in Canaan und in den Besitz und Genuß seiner Güter erzogen wurden. Dem entsprechend ist die „Wüste der Völker“ Bild von der Welt der Völker, von welchen sie zwar geistig geschieden sind, während sie leiblich sich noch unter ihnen befinden und unter ihrem Drucke zu leiden haben. Sonach ist das Ausführen aus den Völkern v. 34 nicht eine örtliche und leibliche Herausführung aus den Heidenländern, sondern eine geistige Aussonderung aus der Heidenwelt, daß sie nicht in dieselbe aufgehen, mit den Heiden einheitlich verschmelzen sollen. Dies will Gott durch schwere Züchtigungen bewirken, dadurch daß er mit ihnen rechtet, gleichwie er einst in der arabischen Wüste mit den Vätern gerechtet hat. Gott rechtet mit seinem Volke, wenn er demselben seine Versündigung und Verschuldung vorhält, nicht mit Worten blos, sondern auch mit der Tat, durch Züchtigung und Strafen. Die W.: von Angesicht zu Angesicht weisen zurück auf Deut. 5, 4: „Angesicht zu Angesicht hat Jehova mit euch geredet auf dem Berge aus der Mitte des Feuers.“ Wie am Sinai der Herr unvermittelt mit Israel geredet und ihm das verzehrende Feuer seines heiligen Wesens so furchtbar kundgetan hat, daß das ganze Volk erbebte und Mosen bat, als Mittler dazwischen zu treten, und ihm gehorchen zu wollen gelobte (Ex. 20, 15 [18]), so wird der Herr in der Wüste der Völkerwelt sich Israel im Feuereifer seines Zornes kundgeben, damit dasselbe ihn fürchten lerne. Dieses Rechten wird v. 37 u. 38 näher bestimt. Ich werde euch unter dem Stabe (des Hirten) hindurchgehen lassen. Der Hirt läßt die Schafe unter seinem Stabe hindurchgehen, um sie zu zählen (Jer. 33, 13) und zu mustern, ob sie alle wolbehalten sind. Dieses Bild ist auf Gott übertragen. Wie ein

Hirt wird er seine Herde, die Israeliten, unter seinem Stabe hindurchgehen lassen, d.h. sie in seine specielle Hut nehmen und sie bringen „in die Bande des Bundes“ (מָסֹרֶת nicht von מסר [*Raschi*], sondern von אָסַר für מַאֲסֹרֶת Fessel), d.h. jedoch nicht: *novo foedere me vobis et vos mihi devinciam* (*Boch. Hieroz. I p. 508*) — dies ist gegen den Context — sondern der syr. Uebersetzung ܒܡܪܕܘܬܐ *in disciplina* entsprechend, die Zucht des Bundes, wobei man nur nicht mit *Häv.* blos an die Bundesstrafen, wie sie den Uebertretern des Gesetzes gedroht waren, denken darf, sondern auch die Bundesverheißungen hinzunehmen muß. Denn nicht blos die Drohungen, sondern auch die Verheißungen des Bundes sind Bande, durch die Gott sein Volk erzieht; und אָסַר wird nicht blos von lästigen, drückenden Fesseln, sondern Hohesl. 7,6 auch von Liebesbanden gebraucht. *Klief.* versteht unter der Fessel des Bundes das Gesetz als das Mittel, durch welches Gott die Israeliten in der Völkermitte von der Mischung mit den Völkern zurück und bei sich erhält, und fügt die Erläuterung hinzu: „Dieses Gesetz, durch welches sie hätten leben können, müssen sie nun als Fessel tragen und seine Züchtigung erfahren.“ Indeß so richtig der leztere Gedanke an sich ist, so liegt er doch schwerlich in den W.: in die Fessel (Bande) des Gesetzes einführen. Auch hat das Gesetz zwar Israel vor dem Aufgehen in die Völkerwelt bewahrt, aber die Bindung an dasselbe die Juden nicht zur Erkentnis der Warheit geführt, noch die v. 38 erwähnte Ausscheidung der Abtrünnigen aus dem Volke zuwege gebracht. Was das Gesetz in dieser Hinsicht an den unter den Heiden lebenden Geschlechtern gewirkt hat, das hat es durch seine Drohungen und seine Verheißungen, nicht durch seine Satzungen und deren Beobachtung gewirkt. Diese Zucht wird die Läuterung des Volkes durch Aussonderung der Widerspenstigen und Abtrünnigen aus dem Volke erzielen. Gott wird dieselben aus dem Lande ihrer Pilgerschaft herausschaffen, aber nicht in das Land Israel bringen. אֶרֶץ מְגוּרִים ist im Pent. stehende Bezeichnung des Landes Canaan, in welchem die Patriarchen pilgerten, ohne im wirklichen Besitze desselben zu sein, vgl. Gen. 17,8. 28,4. 36,7. Ex. 6,4. Diese Bezeichnung hat Ez. auf die Länder des Exils übertragen, in welchen Israel pilgern soll, bis es für die Einführung in Canaan reif geworden. הוֹצִיא herausführen ist ein Herausschaffen durch Vertilgung, wie das folgende: nicht ins Land Israel kommen, lehrt. Der Sing. יָבוֹא steht distributiv: nicht einer der Abtrünnigen wird hineinkommen.

V. 39—44. Die endliche Sammlung Israels und seine Bekehrung zum Herrn. V. 39. *Ihr denn, Haus Israel, so spricht der Herr Jehova: geht, dienet jeder seinen Götzen! aber nachher — warlich werdet ihr auf mich hören und meinen heiligen Namen nicht ferner entweihen mit euren Opfergaben und euren Götzen,* V. 40 *sondern auf meinem heiligen Berge, auf dem hohen Berge Israels, ist der Spruch des Herrn, Jehova's, daselbst wird mir dienen das ganze Haus Israel, seine Gesamtheit im Lande; daselbst werde ich sie wolgefällig annehmen; daselbst werde ich fordern eure Hebopfer und die Erstlinge eurer Gaben an allem was ihr*

heiliget. V. 41. *Als lieblichen Geruch werde ich euch wolgefällig annehmen, wenn ich euch aus den Völkern herausführe und euch sammle aus den Ländern, dahin ihr zerstreut worden, und mich an euch heilige vor den Augen der Heidenvölker.* V. 42. *Und ihr solt erkennen, daß ich Jehova bin, wenn ich euch ins Land Israel bringe, in das Land welches euren Vätern zu geben ich meine Hand erhoben habe,* V. 43 *und werdet daselbst gedenken an eure Wege und an eure Taten, damit ihr euch verunreinigt habt, und werdet Ekel vor euch selbst empfinden ob aller eurer Uebeltaten, die ihr begangen,* V. 44 *und werdet erkennen, daß ich Jehova bin, wenn ich mit euch handle um meines Namens willen, nicht nach euren bösen Wegen und nach euren verderbten Taten, Haus Israel, ist der Spruch des Herrn, Jehova's.* — Nachdem der Herr dem Volke verkündigt hat, daß er dem Aufgehen desselben in die Heidenwelt steuern und durch schwere Gerichte die Gottlosen austilgen werde, geht die Rede mit der Wendung: nur immerhin den Götzen zu dienen, zur Verkündigung der einstigen Bekehrung und Zurückführung des geläuterten Volkes nach Canaan über. Die Wendung: geht, dienet jeder seinen Götzen! enthält nach dem Voraufgegangenen eine starke Aufforderung zur Umkehr. Gott gibt damit den Unbußfertigen anheim zu tun was sie wollen, nachdem er ihnen gesagt hat, daß keiner derselben ins Land Canaan kommen werde. Seinen Heilsplan kann ihr Widerstreben nicht vereiteln. Die folgenden W. von וְאַחַר an werden verschieden gefaßt. Sprachwidrig ist die Verbindung von וְאַחַר mit עִבְדוּ dienet auch nachher (*de Wet. Klief.*), weil ו nicht die Bed. des lat. *et* = *etiam* hat, noch weniger aber: „nach wie vor" bedeutet. Auch mit dem Folgenden läßt sich וְאַחַר nicht eng verbinden, in dem Sinne: und auch nachher, wenn ihr auf mich hören wollet so entweihet doch meinen Namen nicht mehr (*Ros. Maur.*). Denn solte תְחַלְּלוּ imperativisch gebraucht sein, so hätte es entweder zu Anfang des Satzes stehen oder ihm אַל statt לֹא vorgesezt sein müssen. Dazu komt, daß der Gegensatz des Nichthörenwollens zu dem Nichtentweihen des göttlichen Namens willkürlich in den Text getragen ist. Der Name des Herrn wird nicht blos durch Opfer, die man äußerlich dem Jehova, im Herzen aber den Götzen bringt, entweiht, sondern auch durch Ungehorsam gegen Gottes Wort und Gebot. וְאַחַר ist vielmehr für sich zu fassen und das folgende אִם Schwurpartikel: aber nachher d. h. in der Zukunft: warlich ihr werdet auf mich hören — nämlich durch die schweren Gerichte von eurem Götzendienste bekehrt worden sein. Dieser Gedanke wird v. 40 begründet durch den Hinweis auf die Tatsache, daß alsdann ganz Israel dem Herrn auf seinem heiligen Berge dienen werde. כִּי steht nicht „emphatisch vor der directen Rede" (*Hitz.*), sondern hat causale Bedeutung. Wegen הַר מְרוֹם יִשׂ׳ s. zu 17, 23. In dem durch כֻּלֹּה verstärkten „ganz Israel" liegt eine Hindeutung auf die dereinstige Aufhebung der Trennung des Volkes Gottes, vgl. 37, 22. Dort will der Herr sie und ihre Opfergaben wolgefällig aufnehmen. תְּרוּמוֹת Hebopfer (s. zu Ex. 25, 2. Lev. 2, 9) hier in weiterer Bed. von allen Opfergaben, neben welchen noch die Erstlingsgaben besonders genant sind. מַשְׂאוֹת in der Bed. *ἀναθήματα* von Weihegaben gehört dem späteren Sprachgebrauche

an. בְּכָל־קָדְשֵׁיכֶם in allen euren geheiligten Gaben bestehend. קֳדָשִׁים wie Lev. 22, 15. Diese Verheißung schließt *implicite* die Zurückführung Israels aus seiner Verbannung in sich. Dieselbe wird v. 41 ausdrücklich erwähnt, aber auch da als selbstverständlich nur in dem Nebensatze, während die wolgefällige Annahme Israels vonseiten Gottes den Hauptgedanken bildet. בְּרֵיחַ נִיחֹחַ als Geruch des Wolgefallens (בְּ das sog. *Beth essent.*) will Gott sein Volk aufnehmen. רֵיחַ נִיחֹחַ Geruch der Befriedigung ist der technische Ausdruck für die wolgefällige Aufnahme des Opfers oder vielmehr der in dem Opferdufte zu Gott aufsteigenden Gesinnung des Opfernden, s. zu Gen. 8, 21. Der Gedanke also dieser: Gott werde sein Volk, wenn er es dereinst aus seiner Zerstreuung sammeln werde, als ein ihm wolgefälliges Opfer annehmen, ihm sein ganzes Wolgefallen zuwenden. וְנִקְדַּשְׁתִּי בָכֶם bed. nicht: ich werde durch euch geheiligt, und ist nicht nach Lev. 22, 32 (*Ros.*) zu erklären, denn בְּ ist nicht = בְּתוֹךְ, sondern: ich werde mich an euch heiligen, wie Num. 20, 13. Lev. 10, 3 u. an allen Stellen, wo נִקְדַּשׁ c. בְּ *pers.* construirt ist, vgl. Ez. 28, 25. 36, 23. 38, 16. 39, 27, d. h. sich heilig erweisen, meistens durch Gericht, hier dadurch daß er Israel durch das Läuterungsgericht zu einem heiligen Volke gemacht hat, dem er das verheißene Erbe gewähren kann. — V. 42 ff. Alsdann wird auch Israel den Herrn seinen Gott in seiner Gnade erkennen und seiner früheren Sünden sich schämen. Zu v. 43 vgl. 6, 9 u. 16, 61. — Ueber die Erfüllung bemerkt *Klief.* ganz richtig: „In dem was die Vv. 32—38 sagen, ist die Gesamtheit aller heimsuchenden Gerichte, durch welche Gott Israel zur Bekehrung führen wird, in eine Einheit zusammengefaßt, in welcher das babylonische Exil das Nächste und Erste, aber auch das Weitere, namentlich die jetzige Zerstreuung mit begriffen ist, denn erst in der jetzigen Zerstreuung Israels hat Gott dasselbe recht in die Wüste der Völker geführt, wie auch seine Widerspenstigkeit sich erst in der Verwerfung Christi voll manifestirt hat. Und wie sich so in der Weissagung des Strafzustandes Näheres und Ferneres in Eins zusammenfaßt, so faßt sich auch in dem was die Vv. 40—44 von dem Ende Israels sagen, Näheres und Ferneres zusammen.“ Die Sammlung aus den Heiden erfült sich in der Bekehrung Israels zu Christo und ist bis jezt erst in geringen Anfängen erfolgt. Die Haupterfüllung steht noch bevor, wenn Israel als Volk sich zu Christo bekehren wird. — Ueber die Zurückführung desselben in das Land Israel s. die Erörtt. zu c. 37, wo diese Verheißung weiter ausgeführt ist.

Cap. XXI. Die Weissagung vom Waldbrande und vom Schwerte des Herrn.

Ein vom Herrn angezündetes Feuer wird den Wald des Südens verbrennen (v. 1—4). Diese bildliche Rede wird, damit die göttliche Drohung Eindruck auf das Volk mache (v. 5), im Folgenden gedeutet. Der Herr wird sein Schwert aus der Scheide ziehen und aus Jerusalem und dem Lande Israel Gerechte und Frevler ausrotten (v. 6—22); nämlich der König von Babel wird sein Schwert wider Jerusalem und die Söhne Am-

mons ziehen und zuerst dem Reiche Juda ein Ende machen, darauf die Ammoniter vernichten (v. 23—37). — Diese Weissagung zerfält sonach in drei Teile: *a.* die Ankündigung der Vernichtung des Reiches Juda; *b.* die Verdeutlichung dieser Verkündigung durch die Drohung, daß das Schwert des Herrn alle Bewohner Juda's schlagen werde, die sich in drei Abschnitte v. 6—12; v. 13—18 u. v. 19—22 glidert; *c.* die Anwendung des von dem Schwerte Gesagten auf Nebucadnezars Zug wider Jerusalem und die Ammoniter, welche gleichfalls in drei Abschnitte zerfält; *a.* in die allgemeine Ankündigung des Vorhabens Nebucadnezars (v. 23—28) und die Ausführung desselben *b.* durch seinen Zug wider Jerusalem, um das Reich Juda zu zerstören (v. 29—32), und *c.* durch seinen Zug wider die Ammoniter (v. 33—37). — Die ersten 4 oder 5 Verse werden von Manchen zu c. 20 gezogen und noch von *Klief.* als ein zweites Gotteswort mit jenem Cap. verbunden und vom Folgenden getrent. Allein weder v. 5 noch die Formel: es geschah das Wort Jehova's zu mir (v. 6) berechtigen zu einer Trennung der parabolischen Verkündigung v. 1—4 von ihrer Auslegung v. 6—22. Auch der dritte Teil wird durch die Erwähnung des Schwertes (v. 24 u. 33), sowie durch die Wiederaufnahme des Bildes vom Feuer (v. 36 u. 37) mit dem Vorhergehenden zu einem einheitlichen Ganzen verbunden. Die Formel וַיְהִי דְבַר יי׳ וגו׳ kann hier um so weniger für die Sonderung der einzelnen Stücke maßgebend sein, als der Abschnitt v. 6—22, in welchem sie zu Anfang und in der Mitte steht (v. 6 u. 13) durch das dreimalige וְהִנָּבֵא v. 7. 14 u. 19 augenscheinlich in drei Unterabschnitte oder Wendungen geteilt ist.

V. 1—5. Der Waldbrand. V. 1. *Und es geschah das Wort Jehova's zu mir also:* V. 2. *Menschensohn, richte dein Angesicht gegen Süden und träufele gegen Mittag und weissage über den Wald des Gefildes im Südlande,* V. 3 *und sprich zu dem Walde des Südlandes: höre das Wort Jehova's: Also spricht der Herr Jehova: siehe ich zünde in dir ein Feuer an, das in dir jeden grünen Baum und jeden dürren Baum fressen wird. Nicht verlöschen wird die lichterlohe Flamme und es werden dadurch verbrant alle Antlitze von Süden gen Norden.* V. 4. *Und alles Fleisch soll sehen, daß ich Jehova es angezündet habe; es soll nicht verlöschen.* V. 5. *Ich aber sprach: ach Herr Jehova! sie sagen von mir: redet er nicht in Spruchreden?* — Gegen Süden soll der Prophet sein Gesicht wenden und über den Wald des Feldes dort weissagen. הַטֵּף vom Weissagen wie Am. 7, 16. Mich. 2, 6. 11. Die drei Bezeichnungen des Südens unterscheiden sich so: תֵּימָן ist eig. das Rechtsliegende, also der Süden als Himmelsgegend; דָּרוֹם außer Deut. 33, 23 u. Hi. 37, 17 nur bei Ezech. u. im Kohel., von דָּרַר stralen, ist warscheinlich die lichthelle Gegend; נֶגֶב das trockene, dürre Land, ist stehende Bezeichnung des südlichen Districtes von Palästina und des Landes Juda, s. zu Jos. 15, 21. — Der Wald des Gefildes im Süden ist Bild des Reiches Juda (נֶגֶב appositionell an הַשָּׂדֶה zur genaueren Bestimmung desselben angereiht). שָׂדֶה hier nicht Feld im Gegensatz zur Stadt oder zum Garten, sondern: Gefilde = Gebiet, wie Gen. 14, 7. 32, 4. In v. 3 steht dafür יַעַר הַנֶּגֶב Wald des Südlandes (הַנֶּגֶב mit Artikel ist geographischer Terminus des südlichen Teiles von Palästina).

Der Wald ist Bild der Bevölkerung, der Menschenmasse. Die einzelnen Menschen sind Bäume;. der grüne Baum ist Bild für den Gerechten, der dürre für den Gottlosen, v.8 vgl. Luc.23,31. Das Feuer, welches Jehova anzündet, ist das Kriegsfeuer. Die Verbindung der Synonyma לַהֶבֶת שַׁלְהֶבֶת Flamme der Flammenglut dient zur Verstärkung: die stärkste Flamme, die Feuerlohe. כָּל־פָּנִים sind nicht die menschlichen Angesichter, die Personen, so daß der Prophet aus dem Bilde fiele, sondern פָּנִים bezeichnet überhaupt die Außenseite der Dinge, die zuerst von der Flamme leidet. Alle Angesichter des Waldes sind alles Einzelne an dem Walde, was von der Flamme zunächst ergriffen wird. In v. 9 ist כָּל־פָּנִים durch כָּל־בָּשָׂר erklärt. Von Süden nach Norden d. i. der ganzen Länge des Landes nach. An der furchtbaren Gewalt des Feuers, das nicht zu löschen ist, wird jederman erkennen, daß Gott es angezündet hat, daß er richtend einschreite. Die Rede des Propheten v. 5 sezt voraus, daß er die parabolische Rede dem Volke vorgetragen und dieses dieselbe als dunkel abgewiesen habe (מָשָׁל hat hier den Begriff der dunklen, schwer verständlichen Rede, wie auch *παραβολή* Mtth. 13, 10). Sie schließt zugleich die Bitte um Verdeutlichung in sich. Diese Bitte wird gewährt, und die Gleichnisrede zunächst v. 6—12 erklärt, dann v. 13 ff. weiter entwickelt.

V. 6—12. Das Schwert des Herrn und seine Wirkung. V. 6. *Und es geschah das Wort Jehova's zu mir also:* V. 7. *Richte dein Angesicht gegen Jerusalem und träufele über die Heiligtümer und weissage über das Land Israel,* V. 8 *und sprich zum Lande Israel: Also spricht Jehova: siehe ich will an dich und will mein Schwert aus seiner Scheide ziehen und aus dir Gerechte und Frevler ausrotten.* V. 9. *Darum weil ich aus dir ausrotten will Gerechte und Frevler, darum soll mein Schwert aus seiner Scheide fahren wider alles Fleisch von Süden nach Norden.* V. 10. *Und alles Fleisch soll erkennen, daß ich Jehova mein Schwert gezogen aus seiner Scheide; es soll nicht wieder zurückkehren.* V. 11. *Und du Menschensohn, seufze! daß die Hüften brechen, und mit bitterem Schmerze seufze vor ihren Augen!* V. 12. *Und wenn sie zu dir sprechen: warum seufzest du? so sprich: Wegen eines Gerüchts, daß es komt; und verzagen wird jedes Herz, und alle Hände erschlaffen; und stumpf wird jeder Geist und alle Kniee zergehen in Wasser. Siehe es komt und geschieht; ist der Spruch des Herrn, Jehova's.* — Räthselhaft war in der Gleichnisrede der „Wald des Gefildes im Süden" oder: „der Wald des Südlandes." Dieser wird erklärt durch Jerusalem mit seinen Heiligtümern (מִקְדָּשִׁים s. zu 7, 24) und Land Israel d. i. Reich Juda. Dem entsprechend wird das vom Herrn angezündete Feuer durch das Schwert des Herrn verdeutlicht. Dies ist zwar auch ein bildlicher, aber ein allgemein verständlicher Ausdruck für Verheerung und Tod bringenden Krieg. Das Schwert wird Gerechte und Gottlose ausrotten. Dies gilt von der äußeren Seite des Gerichts, sofern im Kriege Fromme und Böse fallen. Diese Seite der Betrachtung wird hier allein hervorgehoben, wo es darauf ankam, die sicheren Sünder zu schrecken, damit aber der Unterschied zwischen beiden, wie derselbe 9, 4 ff. veranschaulicht ist, nicht aufgehoben. Das Schwert wird nicht zurückkehren *sc.* in die Scheide, bis es das v. 8

Gesagte ausgerichtet hat, vgl. 2 Sam. 1, 22. Jes. 55, 11. Richtig bemerkt schon *Tremell.* hiezu: *Sic comparat postremam hanc cladem cum superioribus, in quibus castigato aliquantisper populo, tamquam recondebat gladium in vaginam suam.* Um die Schrecken dieses Gerichts dem Volke vor Augen zu malen, wird dem Propheten v. 11 f. geboten, vor ihren Augen schmerzlichst zu seufzen. בְּשִׁבְרוֹן מָתְנַיִם mit Brechen der Hüften d. h. mit einem Schmerze, der die Hüften, den Sitz der Stärke des Menschen, brechen könte, vgl. Nah. 2, 11. Jes. 21, 3. מְרִירוּת Bitterkeit d. i. bitterer Schmerz. Als Ursache dieses Seufzens soll er den Fragern angeben: wegen des Gerüchts, daß es komt — eine Antiptosis für: wegen des kommenden Gerüchts, vgl. Gen. 1, 4 u. a. Das Gerücht komt, wenn sein Inhalt sich verwirklicht. Gemeint ist das Gerücht vom Schwerte des Herrn d. i. von dem Anrücken der Chaldäer zur Zerstörung Jerusalems und des Reiches Juda. Der Eindruck, den diese Eröffnung auf die Hörer machen werde, wird ganz entmutigend sein (v. 12[b]). Mut und Kraft zum Widerstande wird gelähmt und gebrochen sein. נָמֵס כָּל־לֵב vgl. Nah. 2, 11 ist verstärkt durch כִּהֲתָה כָּל־רוּחַ stumpf wird jeder Geist, so daß niemand mehr zu rathen weiß. Dem רָפוּ כָל־יָדַיִם correspondirt כָּל־בִּרְכַּיִם תֵּלַכְנָה וגו׳, vgl. hiezu 7, 17. Die Drohung wird verstärkt durch die W.: siehe es komt und wird geschehen. Subject ist שְׁמוּעָה das Gerücht d. i. der Inhalt des Gerüchts. — Diese Drohung wird v. 13—22 weiter ausgeführt, und zwar so, daß v. 13—18 den Vv. 6—10 und v. 19—22 den Vv. 11 u. 12 correspondiren.

V. 13—22. Das Schwert ist gewezt zum Schlachten. V. 13. *Und es geschah das Wort Jehova's zu mir also:* V. 14. *Menschensohn, weissage und sprich: Also spricht Jehova: Ein Schwert, ein Schwert, geschärft und auch geschliffen.* V. 15. *Damit es ein Schlachten anrichte, ist es geschärft, damit es blitze, ist es geschliffen. Oder sollen wir uns freuen (sagend): das Scepter meines Sohnes verachtet alles Holz?* V. 16. *Aber man hat es zu schleifen gegeben, um es in die Hand zu fassen; es ist geschärft das Schwert und ist geschliffen, um es in des Würgers Hand zu geben.* V. 17. *Schreie und heule, Menschensohn! denn es geht über mein Volk, es geht über alle Fürsten Israels; verfallen sind sie dem Schwerte samt meinem Volke; darum schlage auf die Lende.* V. 18. *Denn die Probe ist gemacht, und wie, wenn auch das verachtende Scepter nicht ergehen wird? ist der Spruch des Herrn, Jehova's.* V. 19. *Und du Menschensohn weissage und schlage die Hände zusammen, und verdoppeln soll sich das Schwert ins dreifache, das Schwert der Durchbohrten; es ist das Schwert eines Durchbohrten, des Großen, das sie umkreist.* V. 20. *Damit das Herz zerfließe und der Anstöße viele werden, habe ich wider alle ihre Thore das zuckende Schwert gestellt. Ach! gemacht ist es zum Blitzen, gezogen zum Schlachten.* V. 21. *Fasse dich zusammen nach rechts, wende dich nach links, wohin deine Schneide bestimt ist.* V. 22. *Und auch ich will meine Hände zusammenschlagen und meinen Grimm stillen. Ich Jehova habe es geredet.* — Die Schilderung des Schwertes v. 13—18 ist lyrisch gehalten; eine Art Schwertlied, in welchem die furchtbare Verheerung, die das Schwert des Herrn anrichten soll, besungen wird. Die Wiederholung des חֶרֶב v. 14

ist emphatisch. הוּחַדָּה ist *perf. hoph.* von חָדַד schärfen; מְרוּטָּה *partic. pass.* von מָרַט poliren, dagegen מֹרָטָּה v. 15 *partic. py.* mit abgefallenem מ und *Dag. euphon.* הֱיֵה seltene Infinitivform für הֱיוֹת. Durch das Poliren erhält das Schwert Blitzesglanz, der die Furchtbarkeit seiner Schneide erhöht. Die sehr dunklen Worte אוֹ נָשִׂישׂ וגו׳ fasse ich mit *Schmieder* u. *Klief.* als einen Einwurf, welchen der Prophet im Namen des Volks gegen die göttliche Drohung des Racheschwertes auf Grund der dem Stamme Juda gegebenen Verheißungen erhebt. אוֹ oder etwa — einen entgegengesezten Fall oder eine Exception gegen das Gesagte einführend. Die W. שֵׁבֶט בְּנִי וגו׳ sind als Einrede zu fassen, so daß לֵאמֹר in Gedanken zu suppliren ist. Die Einrede ist aus der dem Stamme Juda im Segen Jakobs erteilten Verheißung: nicht weichen wird das Scepter von Juda Gen. 49, 10 genommen. Darauf weist שֵׁבֶט בְּנִי unverkennbar hin; das בְּנִי ist aus v. 9 geflossen, wo der Erzvater den als jungen Löwen geschilderten Juda בְּנִי nent. Das Scepter meines Sohnes ist demnach die dem Stamme Juda von dem Erzvater in Aussicht gestellte Herschaft. Dieses Scepter verachtet alles Holz d. h. jeden andern Herscherstab wie schlechtes Holz. Diese Auffassung wird dadurch nicht zweifelhaft gemacht, daß שֵׁבֶט sonst immer Masculin, hier aber als Föminin construirt ist; denn diese Construction ist in v. 12 unbestreitbar, und hat viele Analogien für sich. Alle anderen Erklärungsversuche sind nicht der Anführung, geschweige denn einer Widerlegung wert, da sie auf willkürliches Rathen hinauslaufen; während die Annahme, daß die Worte aus Gen. 49, 10 zu erklären sind, durch die in v. 32 unsers Cap. unleugbar stattfindende Bezugnahme auf die Weissagung Gen. 49, 10 nahe gelegt wird. וַיִּתֵּן v. 16 schließt sich adversativ an: aber er gab es (das Schwert) zu schleifen. Das Subject zu יִתֵּן ist nicht Jehova, sondern unbestimt: man, obwol der Sache nach Gott es ist, der das Schwert zum Schlachten Israels bereitet hat. Der Gedankengang ist folgender: Denkt nicht: wir haben keinen Grund, das scharf geschliffene Schwert Jehova's zu fürchten, da Juda die Verheißung hat, daß das Scepter nicht von ihm weichen solle, und diese Verheißung sich gewiß bewähren, Juda jede feindliche Macht siegreich überwinden werde. Diese Verheißung wird euch in diesem Falle nicht helfen. Das Schwert ist zum Schleifen gegeben, nicht um es in die Scheide zu stecken, sondern damit es von einem Würger in die Hand genommen werde und das ganze Volk und alle seine Fürsten erschlage. In הִיא הוּחַדָּה חֶרֶב ist חֶרֶב Apposition zu dem Subjecte הִיא, wodurch die Rede an Nachdruck gewonnen hat. Wer der Würger sei, wird erst v. 24 angegeben, konte aber keinem Hörer dieser Worte zweifelhaft sein. Demnach — so schließt sich v. 17 an — ist nicht Grund zu sicherer, übermütiger Freude vorhanden, sondern nur Anlaß zu schmerzlicher Wehklage. Diesen Sinn enthält die Aufforderung an den Propheten, zu schreien und zu heulen. Denn das Schwert wird über das Volk und seine Fürsten kommen. הִיא wird am einfachsten auf חֶרֶב bezogen. הָיָה בְּ sein an jem., sich an ihn heften, über ihn kommen, wie 1 Sam. 24, 14. 2 Sam. 24, 17. מְגוּרֵי nicht von גּוּר, sondern passives Particip von מָגַר im *pi.* stürzen, hinwerfen Ps. 89, 45, also: Verfallene dem Schwerte sind sie (die Fürsten) ge-

worden mit meinem Volke. Die Perfecta sind prophetisch, das bald Eintretende als schon eingetreten darstellend. — Das Schlagen auf die Lende ist Zeichen des Schreckens und Entsetzens, Jer. 31, 19. בֹּחַן *perf. py.* steht impersonell: die Probe ist gemacht. Die Worte deuten hin auf die von Nebucadnezar bereits erfochtenen Siege, welche Proben von der Schärfe seines Schwertes geliefert haben. Die folgende Frage וּמָה enthält eine Aposiopese: und was? wenn auch das verachtende Scepter nicht ergehen wird, was wird dann sein? שֵׁבֶט מֹאֶסֶת ist nach v. 15 das alle andern Scepter als schlechtes Holz verachtende Scepter Juda's. יִהְיֶה hier nicht: sein = bleiben, sondern: werden, geschehen, ergehen, eintreten. Sinn: wenn das Scepter Juda's die von ihm erwartete Macht nicht zeigen, bewähren wird. — Mit v. 19 nimt die Rede einen neuen Ansatz, um die Wirkung des Schwertes noch weiter zu schildern. Das Zusammenschlagen der Hände (Hand in Hand schlagen) ist Gestus heftiger Erregung, vgl. 6, 11. Num. 24, 10. Verdoppeln d. h. vervielfachen soll sich das Schwert ins Dreifache (שְׁלִישִׁתָה adverbial), nämlich in seiner Kraft oder Schneide. Dies ist natürlich nicht mit *Hitz.* arithmetisch zu fassen, sondern eine kühn paradoxe Aussage über die furchtbare Wirkung des Schwertes; auch nicht mit vielen Ausll. auf dreimalige, der Zeit nach verschiedene Angriffe der Chaldäer auf Jerusalem zu beziehen. חֶרֶב חֲלָלִים Schwert Durchbohrter heißt das Schwert, weil es Durchbohrte macht. Die folgenden W. übersetzen *Hitz.* u. *Klief.*: das große Erschlagenenschwert. Aber abgesehen von der Tautologie, welche hiebei entsteht, läßt sich diese Uebersetzung sprachlich kaum rechtfertigen. Erstlich sieht man nicht ab, weshalb bei Wiederholung des Ausdrucks der Singul. חָלָל statt des Plur. חֲלָלִים gewählt worden; zweitens kann הַגָּדוֹל nicht Adjectiv zu חֶרֶב sein, weil חרב *gen. foem.* ist und wie הַחֹדֶרֶת zeigt, auch hier als *foem.* construirt ist. הַגָּדוֹל ist Apposition zu חָלָל „Schwert eines Durchbohrten, des Großen", und der durchbohrte Große ist der König, wie *Ew.* übereinstimmend mit *Hgstb.* u. *Häv.* anerkent. Die Worte besagen also, daß das Schwert nicht blos die Masse des Volkes, sondern auch den König selbst durchbohren werde. S. noch zu v. 30. — V. 20[a] hängt nicht vom Vorhergehenden ab, sondern bringt den neuen Gedanken, zu welchem Zwecke das Schwert geschärft ist. Das blinkende Schwert hat Gott vor alle Thore der Israeliten gestelt, damit (לְ לְמַעַן pleonastisch für לְמַעַן) das Herz zerfließe, den Bewohnern der Mut zur Verteidigung entfalle, und um viel zu machen *offendicula* d. h. der Anlässe durch das Schwert zu fallen. Das ἁπ. λεγ. אִבְחַת bed. das Zucken, Sichwenden des Schwertes (vgl. Gen. 3, 24); אבח verwandt mit הפך, in der Mischna אפך; das ἁπ. λεγ. מְעֻטָּה *foem.* von מָעַט bed. nicht: glatt d. h. geschärft, syn. von מָרַט, sondern nach dem arab. معط *eduxit e vagina gladium:* gezogen (aus der Scheide). In v. 21 wird das Schwert angeredet und aufgefordert, rechts und links zu schlagen. הִתְאַחֲדִי nimm dich zusammen d. h. wende dich mit aller Kraft nach rechts (*Tanchum*). Zu הָשִׂימִי ergänzt sich leicht aus dem Contexte פָּנַיִךְ: richte deine Schneide nach links. אָנָה wohin — ohne Frage, wie Jos. 2, 5. Neh. 2, 16. מֻעָדוֹת von יָעַד bestimt, beordert, nicht: gerichtet, gewendet. Die Fömininform erklärt sich aus einer Construction *ad sen-*

sum, indem das Genus sich nach dem in פָּנַיִךְ angeredeten חֶרֶב richtet. Die Aufforderung an das Schwert wird verstärkt durch die Erklärung Jehova's v. 22, daß auch er (wie der Prophet v. 19) seine Hände zusammenschlagen und seinen Grimm an ihnen kühlen wolle. Vgl. 5, 13.

V. 23—27. Das Schwert des Königs von Babel wird Jerusalem und dann auch die Ammoniter schlagen. V. 23. *Und es geschah das Wort Jehova's zu mir also:* V. 24. *Und du Menschensohn, mache dir zwei Wege, daß auf ihnen das Schwert des Königs von Babel komme; aus einem Lande sollen sie beide ausgehen; und zeichne eine Hand, am Scheidewege der Stadt zeichne sie.* V. 25. *Einen Weg mache, daß das Schwert komme nach Rabba der Söhne Ammon und nach Juda in das befestigte Jerusalem.* V. 26. *Denn der König von Babel hält auf dem Kreuzwege, auf der Scheide der beiden Wege, um Warsagung vorzunehmen. Er schüttelt die Pfeile, befragt die Teraphim, beschaut die Leber.* V. 27. *Auf seine Rechte fält die Warsagung: Jerusalem, daß er Sturmböcke anlege, den Mund auftue in Mordgeschrei, die Stimme erhebe in Feldgeschrei, daß er Sturmböcke an die Thore lege, einen Wall aufschütte, Belagerungstürme baue.* — Nachdem die furchtbare Verheerung geschildert ist, welche das Schwert des Herrn anrichten werde, beantwortet das lezte Gotteswort dieser Weissagung die Fragen, in wessen Hand Jehova sein Schwert geben und wen dasselbe schlagen werde. Der Würger, in dessen Hand das geschärfte Schwert gegeben wird (v. 16), ist der König von Babel, und schlagen wird derselbe nicht blos Juda, sondern auch die Ammoniter. Zuerst wird Jerusalem und Juda fallen, alsdann aber auch der Erzfeind des Bundesvolkes, Ammon, den Streichen des Schwertes Jehova's erliegen, auf daß die erbitterten Feinde des Herrn und seines Volkes erfahren sollen, daß Jerusalems Untergang nicht, wie sie wähnen, Beweis der Ohnmacht, sondern vielmehr Beweis der Allmacht seines Gottes ist. So erweitert sich unsere Weissagung zur Verkündigung des Gerichts über die gesamte gottfeindliche Welt. Denn die Ammoniter kommen hier nur als Erzfeinde des Reiches Gottes in Betracht. Die Parallele zwischen Israel und den Söhnen Ammons wird so durchgeführt, daß der Unterschied zwischen beiden deutlich hervortritt. Jerusalem wird fallen, die alte Theokratie zerstört werden, bis der komt, der das Recht herstellen wird (v. 31 u. 32); Ammon hingegen wird spurlos untergehen (v. 36 u. 37). — Diese Verkündigung wird durch ein Zeichen veranschaulicht. Der Prophet soll zwei Wege machen d. h. eine Zeichnung entwerfen, die einen Weg darstelt, der von einem Lande d. i. von Babel ausgeht und an einer Stelle sich in zwei Wege teilt, von welchen der eine nach Rabbat-Ammon, der Hauptstadt des Ammoniterreiches, der andere nach Juda in Jerusalem hineinführt. Die Wege soll er zeichnen für das Kommen (לָבוֹא) des Schwertes des Königs von Babel. Am Scheidewege soll er eine Hand יָד d. h. einen Weiser eingraben. בָּרֵא bed. im *pi.* aushauen (Jos. 17, 15. 18), graben, hauen Ez. 23, 47, hier eingraben von Schriftcharacteren in hartes Material. Die Wahl dieses Wortes zeigt, daß Ezech. die Wege auf einem harten Material, etwa einem Backsteine (vgl. 4, 1) darstellen solte. יָד bed. nicht *locus, spatium*, sondern Hand d. i. Zeiger, Weiser. רֹאשׁ דֶּרֶךְ

der Anfang des Weges d.i. der Scheideweg (16,25) wird v.26 durch אֵם הַדָּרֶךְ Mutter des Wegs, sofern die Wege aus dem Scheidepunkte hervorgehen, und רֹאשׁ שְׁנֵי הַדְּרָכִים Anfang der zwei Wege erklärt. דֶּרֶךְ עִיר der Weg nach einer Stadt. Ueber *Rabbat-Ammon*, in der Ruinenstätte *Ammân* am oberen Jabbok (*Nahr Ammân*) erhalten, s. zu Deut. 3, 11. Der Weg nach Juda wird näher bestimt durch בִּירוּשָׁלַםִ בְּצוּרָה in das feste Jerusalem hinein, weil die Eroberung Jerusalems das Ziel des Zuges Nebucadnezars ist. Das Fehlen des Artikels vor בְּצוּרָה erklärt sich aus der Natur des Particips, bei dem selbst in Prosa der Artikel nach einem bestimten Nomen fehlen kann, vgl. *Ew.* §. 335[a]. — In v.26 u. 27 wird das Zeichen erklärt. An der Wegscheide macht der König von Babel Halt (עָמַד stehen bleiben), um seine Orakel zu befragen, welchen der beiden Wege er einschlagen soll. קָסַם קֶסֶם Warsagung vornehmen, treiben. Um sicher zu gehen, wendet er alle ihm zu Gebote stehenden Mittel der Divination an. Er schüttelt die Pfeile (eig. das Gefäß mit den Pfeilen). Zur Sache bemerkt *Hieron.*: *Ritu gentis suae oraculum consulet, ut mittat sagittas suas in pharetram et commisceat eas inscriptas sive signatas nominibus singulorum, ut videat, cujus sagitta exeat et quam prius civitatem debeat oppugnare.*[1] Er befragt die *Teraphim*, als Glücks- und Orakelgötter verehrte Penaten (s. zu Gen. 31, 19 u. m. bibl. Archäol. §. 90). Ueber die Art, wie dieselben befragt wurden und Orakel gaben, ist nichts bekant. Er beschaut die Leber. Die *ἡπατοσκοπία*, *extispicium*, wobei man aus der Beschaffenheit der Leber der Opferthiere Anzeichen für Glück oder Unglück, Gelingen oder Mißlingen eines Vorhabens entnahm, war bei den Babyloniern (vgl. *Diod. Sic. II, 29*) und bei den Römern (*Cicero, de divin. VI, 13*) eine für sehr wichtig erachtete Art der Divination, von der nach *Barhebr. Chron. p. 125* bei den Ssabiern in Haran noch im 8. Jahrh. nach Chr. Spuren vorkamen. — Die Warsagung entschied für Jerusalem. בִּימִינוֹ הָיָה übersetze nicht: in seiner Rechten war, sondern: in seine rechte Hand kam. הָיָה *ἐγένετο* LXX, נְפַל *Chald.* קֶסֶם bed. nicht: Los (*Ges.*), sondern Warsagung. Damit ist יְרוּשָׁלַםִ in Form einer Apposition verbunden: die Warsagung welche auf Jerusalem lautete. Die rechte Hand ist die vorzüglichere. Genauer läßt sich der Sinn der Worte nicht bestimmen, weil uns die Art der Divination nicht bekant ist; wenn man auch die Worte nur auf den Pfeil beziehen wolte, so daß ein Pfeil mit der Aufschrift: Jerusalem in seine rechte Hand kam und die Entscheidung gab, welche dann durch Befragung der Teraphim und die Leberschau weiter bestätigt wurde. In der Sache aber, d.h. in dem Factum, daß die Divination mit dem göttlichen Rathschlusse übereinstimte, hat man nicht mit *Häv.* eine dem Ezechiel oder der Zeit des Exils eigentümliche Berührung des Hebraismus mit der Mantik des Heidentums zu suchen. Das

1) Aehnlich war das Pfeillos (*Belomantie*) der alten Griechen (*Homeri Iliad. III, 324. VII, 182 sq.*) und der alten Araber, vgl. *Pococke, Specim. hist. Arab. p. 327 sqq.* (*ed. nov. p. 29 sqq.*) und die Stelle aus *Nuweiri* bei *Reiske*, Samml. einiger arab. Sprichwörter von den Stecken oder Stäben S. 21. Eine andere Art, durch Abschießen von Pfeilen erzielt, war nach dem *Fihrist el Ulum* von *En-Nedîm* bei den Harranischen Sabiern üblich; vgl. *Chwolsohn*, Ssabier II p. 26 u. 199 f.

Factum beweist nur, daß auch das Heidentum unter der Herschaft und Leitung des allmächtigen Gottes steht und zur Realisirung seiner Reichs- und Heilspläne dienen muß. — In den W.: anzulegen Sturmböcke u. s. w. wird der Inhalt des von Nebucadnezar erfragten Orakels näher angegeben. Es ist ein Doppeltes, was er tun soll: 1. Sturmböcke anlegen d. h. zur Belagerung Jerusalems schreiten, wie im lezten Teile des Verses weiter ausgeführt wird (vgl. 4,2); 2. das Schlachtgeschrei zur Erstürmung der Stadt erheben, sie also im Sturme einnehmen. Die beiden Sätze לִפְתֹּחַ וגו׳ und לְהָרִים וגו׳ sind synonym, indeß keine „leere Tautologie" (*Hitz.*), sondern zur Verstärkung des Gedankens gewählt. Schwierigkeit macht בְּרֶצַח, indem die Fassung: *ut aperiat os in caede* (*Vulg.*), öffne den Mund in Mord oder Zertrümmerung d. h. zum Morden oder Zertrümmern höchst auffallend ist und sich wol kaum als „energischer Ausdruck für das Schlachtgeschrei" (*Häv.*) verteidigen läßt. ב bed. nicht *zu* und kann nicht die Absicht ausdrücken, um so weniger als בְּרֶצַח dem בִּתְרוּעָה parallel steht, wo תרועה dasjenige ist, worin sich das Erheben der Stimme äußert. Es bleibt nichts übrig als רֶצַח in der Bed. Feldgeschrei zu nehmen und diese Bed. entweder von רָצַח ausbrechen oder *per metathesin* von צָרַח abzuleiten.

V. 28—32. Diese Verkündigung wird den Judäern zwar als trügliche Warsagung vorkommen, aber nichts desto weniger sich bewarheiten. V. 28. *Und ihnen ist's wie trügliche Warsagung in ihren Augen; heilige Eide sind ihnen; er aber bringt die Missetat in Erinnerung, daß sie gefaßt werden.* V. 29. *Darum also spricht der Herr Jehova: darum weil ihr eure Missetat in Erinnerung bringet, indem eure Vergehungen offenbar werden, daß eure Sünden in allen euren Taten erscheinen, weil euer gedacht wird, solt ihr mit der Hand ergriffen werden.* V. 30. *Und du Durchbohrter, Frevler, Fürst Israels, dessen Tag gekommen zur Zeit des Endfrevels!* V. 31. *So spricht der Herr Jehova: entfernt wird der Kopfbund, abgenommen die Krone. Dies ist nicht dies; das Niedrige wird erhöht und das Hohe erniedrigt.* V. 32. *Verstört, verstört, verstört will ich es machen; auch dies soll nicht sein, bis der komt dem das Recht, dem gebe ichs.* — In v. 28 geht das durch בְּעֵינֵיהֶם näher bestimte לָהֶם auf die Israeliten d. h. Judäer. Dies gilt auch von dem folgenden לָהֶם, welches unmöglich auf ein anderes Subject, etwa auf die Chaldäer bezogen werden kann. Dadurch wird schon die Erklärung der dunklen Worte שְׁבֻעֵי שְׁבֻעוֹת *qui juramenta jurarunt eis* (*sc. Chaldaeis*) in *Ges. Thes. s. v.*, welche *Maur.* dahin modificirt und erläutert hat: *non timebunt ista auguria*; *juramenta jurabunt eis* (*Chaldaeis*) *i. e. pro more denuo jurabunt foedifragi isti, Chaldaeos ita se reconciliaturos sperantes,* als unstatthaft zurückgewiesen, ganz abgesehen davon, daß auch der Gedanke nicht paßt, indem „die trotzige Zuversicht, womit man der furchtbar drohenden Gefahr ins Antlitz schaute, doch wol einen andern Grund gehabt haben muß als das Vertrauen auf Meineide und die chaldäische Leichtgläubigkeit" (*Häv.*). Aber auch die gewöhnliche Erklärung, bei der noch *Ros.* u. *Klief.* stehen bleiben: denn Eidesverbundene, Eidgeschworene, Eidgenossen sind ihnen die Chaldäer; „sie haben vermöge des von Zedekija dem Nebucadnezar geleisteten Va-

salleneides an den Chaldäern Eidgenossen, und darauf sich verlassend vertrauen sie, daß ihnen vonseiten derselben keine Waffengewalt bevorstehe" (*Klief.*), ist unhaltbar, nicht nur deshalb weil die Ergänzung der Chaldäer ganz willkürlich ist, sondern noch mehr aus dem von *Maur.* dagegen geltend gemachten Grunde: *quomodo tandem Judaei auguria ista contemnere potuerunt propterea quod Chaldaei sibi sacramento essent adstricti, quum ipsi fidem non servassent?! Nonne violato ab una parte foedere, jurejurando solvitur et altera?* Wir erklären daher mit *Häv.*: Eide der Eide sind ihnen d. h. die heiligsten Eide sind ihnen, nämlich von Gott. Auf das was Gott ihnen feierlich zugeschworen hat, verlassen sie sich, ohne zu bedenken, woran diese Zusage gebunden war — an die treue Erfüllung der göttlichen Gebote von ihrer Seite. Vgl. zur Sache 20, 42 u. Stellen wie Ps. 105, 9 ff. u. a. Die Form שִׁבְעֵי neben שְׁבֻעוֹת erklärt sich wol einfach aus dem Verhältnisse des *status constr.* d. h. aus dem Streben, eine deutliche Form für den *stat. constr.* zu gewinnen, und kann auf keinen Fall eine begründete Instanz gegen die Richtigkeit unserer Erklärung formiren. Wie Ez. in 13, 20 נְפָשִׁים für נְפָשׁוֹת braucht, so kann er auch שְׁבֻעִים (שִׁבְעֵי) neben שְׁבֻעוֹת gebildet haben. — Weil sie sich, ohne ihre Bundesbrüchigkeit zu bedenken, auf die göttlichen Verheißungen stützen, so wird Gott durch sein Gericht ihre Sünde in Erinnerung bringen. וְהוּא ist Jehova, auf dessen Eidschwüre sie sich verlassen. עָוֹן darf man nicht auf die Bundbrüchigkeit des Zedekija beschränken; es ist wie v. 29 zeigt, die Missetat Juda's überhaupt. Auch לְהִתָּפֵשׂ wird v. 29 vom ganzen Volke verstanden, welches von dem Könige von Babel ergriffen und gestraft werden soll. Denn in v. 29 wird der lezte Satz von v. 28 begründet. Gott muß dem Volke durch Strafgericht seine Missetat in Erinnerung bringen, weil dieses durch ohne alle Scheu verübte Sünden dieselbe in Erinnerung gebracht hat und dadurch so zu sagen Gott nötigt, ihrer zu gedenken und die Sünder von der Hand des Würgers erfassen zu lassen. הַזְכִּיר עָוֹן ist v. 29 in anderem Sinn gebraucht als v. 28 und wird deshalb durch בְּהִגָּלוֹת וגו׳ erklärt. Das an sich unbestimte בַּכַּף weist auf יַד הוֹרֵג v. 16 zurück und erhält daraus seine nähere Bestimmung.

Mit v. 30 wendet sich die Rede an den Hauptfrevler, an den gottlosen König Zedekija, der durch treulosen Eidbruch das Gericht des Unterganges über das Reich herbeizieht. Die W. חָלָל, רָשָׁע und נְשִׂיא יִשׂ׳ sind Asyndeta, einander coordinirt. חָלָל bed. nicht: Entweihter, Verruchter (βέβηλε LXX), sondern nur: Durchbohrter, Erschlagener. Diese Bed. ist auch hier festzuhalten. Dies fordert nicht nur der constante Sprachgebrauch, sondern auch die Beziehung, in welcher חָלָל sowol zu v. 19 als zu חַלְלֵי רְשָׁעִים v. 34 steht. Zedekija war zwar weder damals schon, noch wurde er später vom Schwerte durchbohrt, sondern wurde nur geblendet und nach Babel ins Gefängnis abgeführt, wo er starb. Allein daraus folgt weiter nichts, als daß חָלָל hier in figürlichem Sinne: dem Schwerte d. i. dem Tode Verfallener gebraucht ist und Zedek. in der Anrede so bezeichnet wird, um die Gewißheit seines Unterganges energisch anzukündigen, wobei die Wahl des חָלָל durch die die ganze Weissagung beherschende Darstellung des Gerichts unter dem Bilde des Schwertes Jehova's nahe gelegt

war. Da Gott nicht ein wirkliches Schwert führt, so beweist auch חָלָל nichts für Tödtung durch das Schwert. יוֹמוֹ ist der Tag seines Unterganges (vgl. 1 Sam. 26, 10) oder des Gerichts über ihn. Die Zeit des Endfrevels ist nicht die Zeit, da der Frevel das Ende d. h. die Vollendung erreicht, sondern die wo der Frevel das Ende, den Untergang herbeiführt, vgl. 35, 5 und für קֵץ in diesem Sinne 7, 2. 3. Daß das Ende, der Untergang gekommen ist d. h. unmittelbar bevorsteht, wird v. 31 dem Fürsten und in seiner Person dem ganzen Volke angekündigt. Faßt man den Zusammenhang in dieser — durch v. 30^{b} nahe gelegten — Weise, so fält das Bedenken hinweg, durch welches noch *Klief.* sich bewegen ließ, die Anrede an den König in v. 30^{a} zu bestreiten und die Worte collectiv zu fassen: „ihr erschlagenen Frevler, Fürsten Israels", und von der Gesamtheit der Oberen mit Einschluß der Priester zu verstehen — eine Deutung, die schon an dem der collectiven Fassung widerstrebenden נְשִׂיא — אַתָּה scheitert. Auch ist die Bemerkung: „daß das in v. 31 Folgende, was doch zu dem נְשִׂיא gesprochen sein soll, diesen eigentlich nichts angehe, da die Vernichtung und Wegschaffung des Priestertums doch nicht den Zedekija persönlich traf" (*Klief.*), weder richtig noch beweiskräftig. Denn in v. 31 wird nicht blos die Aufhebung des Priestertums angekündigt, sondern auch die Vernichtung des Königtums, die den Zedekija doch unmittelbar und persönlich traf. Sodann darf man auch den angeredeten König nicht als Person von der Stellung, die er als theokratischer König einnahm oder doch einnehmen solte, isoliren, um sagen zu können: die Aufhebung des Priestertums habe ihn nicht berührt. Das Priestertum war eine Grundsäule der Theokratie, mit deren Beseitigung der Gottesstaat zusammenbrechen, also auch das Königtum untergehen mußte. Daher wird die Abschaffung des Priestertumes zuerst erwähnt. Die *infin. absol.* (nicht Imperative) הָסִיר und הָרִים sind gewählt, um die Sache recht nachdrucksvoll auszusprechen, und die Verba synonym. הָרִים aufheben d. h. nicht: erhöhen, sondern wegnehmen, wegschaffen, wie Jes. 57, 14. Dan. 8, 11. מִצְנֶפֶת bezeichnet nicht das königliche Diadem, wie צָנִיף Jes. 62, 3, sondern die hohepriesterliche Tiara, wie allenthalben im Pent., woher Ezechiel das Wort genommen hat. הָעֲטָרָה die Königskrone. Priesterdiadem und Königskrone sind die Insignien der hohepriesterlichen und der königlichen Würde; ihre Wegnahme ist also Abschaffung des Hohepriestertums und des Königtumes. Diese Worte enthalten das Todesurteil über die Theokratie, deren Grundlagen das Aaronitische Priestertum und das Davidische Königtum bildeten. Sie kündigen auch nicht blos eine zeitweilige, sondern eine gänzliche Aufhebung beider Aemter und Würden an und sind mit der Zerstörung des Reiches Juda durch den König von Babel in Erfüllung gegangen. Das irdische Königtum des Hauses Davids wurde nach dem Exile nicht wieder hergestelt, und das nachexilische Hohepriestertum war gleich dem nachexilischen Tempel nur ein Schattenbild der Herrlichkeit und Wesenheit des Aaronitischen Hohepriestertums. Wie dem Serubabelschen Tempel die Bundeslade mit der Schechina, der göttlichen Gnadengegenwart fehlte, so fehlten dem Hohepriestertum die Urim und Tummim, wodurch der Hohepriester die Vermittlung zwischen

dem Herrn und dem Volke wirklich vollziehen konte. זאת לא זאת bezieht sich nicht auf Tiara (Inful) und Krone. זאת ist Neutrum und deshalb mit dem *masc.* הָיָה construirt. Dies (Inful und Krone) wird nicht dies sein (הָיָה ist prophetisch), d. h. es wird nicht bleiben, damit wird es aus sein (*Häv. Maur. Klief.*). Hieran reiht sich der weitere Gedanke: eine allgemeine Umkehr der Dinge wird eintreten. Dies ist der Sinn der W.: das Niedrige wird erhöht und das Hohe erniedrigt. הַגְבֵּהַּ und הַשְׁפִּיל sind Infinitive, und in demselben Sinne wie im ersten Hemistiche gewählt. Die Form הַשְׁפָּלָה mit tonlosem ה ist Masculin; das ־ָה wol nur dazu dienend, die Form voller und dem הַגְבֵּהַּ entsprechender zu machen.[1] — Dieser allgemeinere Gedanke wird v. 32ª noch bestimter ausgesprochen. Das zur Verstärkung des Gedankens zweimal wiederholte עַוָּה ist ein von עִוָּה abgeleitetes Nomen: Verkehrung, Umsturz, und das Suffix an אֲשִׂימֶנָּה auf זאת v. 31 zurückgehend. Dieses, das Bestehende oder Pontificat und Königtum, will ich zur Zerstörung machen, total stürzen. Das folgende זאת aber kann schon des ihm voraufgehenden גַּם wegen nicht mit *Klief.* gleichfalls auf Inful und Krone bezogen werden. Das גַּם zeigt, daß זאת auf das Leztgenante geht: Auch der Umsturz soll nicht Bestand haben. So richtig schon *Tanch.*: *neque haec conditio erit durabilis.* Das folgende עַד־בֹּא schließt sich nicht sowol an diesen lezten Satz, als vielmehr an den Hauptgedanken an: Umsturz auf Umsturz wird erfolgen. Der Gedanke ist folgender: „Nirgends ist Ruhe, nirgends Sicherheit; alle Dinge befinden sich im Flusse bis zur Erscheinung des großen Wiederherstellers und Friedefürsten“ (*Hgstb.*). Daß die W. עַד־בֹּא אֲשֶׁר־לוֹ הַמִּשְׁפָּט eine Anspielung auf עַד כִּי יָבוֹא שִׁילֹה Gen. 49, 10 enthalten, wird fast allgemein anerkant, und *Hitz.* vermag diese Beziehung nur vermöge falscher, durch willkürliche Textänderung erzwungener Deutung der vorhergehenden Sätze zu beseitigen. Natürlich aber ist אֲשֶׁר־לוֹ הַמִּשְׁפָּט keine philologische Deutung des W. שִׁילֹה, sondern eine theologische Ausdeutung der patriarchalischen Weissagung, mit Rücksicht auf die verkündigte Zerstörung der bestehenden Verhältnisse infolge der Gottlosigkeit und Ungerechtigkeit der bisherigen Leiter der Theokratie. הַמִּשְׁפָּט ist nicht das Anrecht auf Inful und Krone, sondern das Recht in objectivem Sinne, wie es Gotte zusteht (Deut. 1, 17) und Gott es der irdischen Obrigkeit als seiner Stellvertreterin verleiht. — Der nun, welchem dieses Recht gebührt und dem Gott es geben will, ist der Messias, welchen die Propheten von Davids

1) Eine ganz verschrobene Erklärung dieses V. hat *Hitz.* geliefert. Die Worte הָסִיר und הָרִים als Gegensätze: wegnehmen und erheben d. h. in der Höhe erhalten, und die Sätze als Fragen fassend in dem Sinne: „soll das Pontificat untergehen, die Königswürde dagegen unangetastet bleiben?“ findet er in dem זאת לא זאת die Antwort auf diese Fragen; und zwar eine Bejahung der ersten und eine Verneinung der zweiten, ohne freilich näher anzugeben, wie זאת לא זאת ohne ein Verbum den Sinn: „jenes (das Untergehen des Pontificats) wird geschehen, dieses (die Erhöhung des Königtums) wird nicht eintreten“, haben könne. Endlich der lezte Ausspruch: das Niedrige erhöhen u. s. w. soll blos ein Losungswort enthalten, dem für jezt keine Folge gegeben werden solle! Solche Deuteleien bedürfen keiner Widerlegung; wir bemerken daher nur noch, daß die Behauptung: הָרִים könne ohne מִן nicht: aufheben, abschaffen, bedeuten, unbegründet ist.

Zeiten an als den Gründer und Wiederhersteller des vollkommenen Rechts auf Erden geweissagt haben, vgl. Ps. 72. Jes. 9, 6. 42, 1. Jer. 23, 5. 33, 17. Das Suffix an נְתַתִּיו ist nicht Dativ, sondern Accusativ, auf מִשְׁפָּט gehend, vgl. Ps. 72, 1. Die Person, der Gott das Recht geben werde, brauchte nicht nochmals genant zu werden, da sie in dem vorhergehenden אֲשֶׁר לוֹ bezeichnet war.

V. 33—37. Untergang der Ammoniter. V. 33. *Und du Menschensohn weissage und sprich: Also spricht der Herr Jehova über die Söhne Ammons und über ihren Hohn, und sprich: Schwert, Schwert gezückt zu schlachten, geschliffen, damit es fresse, damit es blitze*! V. 34. *Während man dir Trug weissagt, während man dir Lüge warsagt, soll es dich legen zu den Hälsen der erschlagenen Frevler, deren Tag komt zur Zeit des Endfrevels.* V. 35. *Stecke es wieder in seine Scheide. An dem Orte, da du geschaffen bist, im Lande deiner Geburt werde ich dich richten,* V. 36 *und werde über dich ausschütten meinen Zorn, das Feuer meines Grimmes wider dich anfachen, und dich geben in die Hand von thörichten Leuten, von Schmieden des Verderbens.* V. 37. *Dem Feuer solst du zum Fraße werden; dein Blut soll mitten im Lande bleiben; nicht wird deiner mehr gedacht werden; denn ich Jehova habe es geredet.* — Wie Juda in Jerusalem wider Erwarten dem Schwerte des Königs von Babel erliegen wird, so werden auch die Ammoniter für ihren Hohn mit gänzlicher Vertilgung gestraft werden. חֶרְפָּה ist der Hohn über den Untergang Israels, vgl. 25, 3. 6. Zeph. 2, 8. Das Schwert ist gegen sie schon gezückt. פְּתוּחָה aus der Scheide gezogen, wie Ps. 37, 14. לְטֶבַח ist gegen die Accente mit פְּתוּחָה, ebenso לְהָכִיל mit מְרוּטָה zu verbinden. Dies fordert die Correspondenz der Satzglieder. הָכִיל leiten *Schnur. Ew.* u. A. von כּוּל ab, in der Bed. *ad sustinendum*, nach Fassung d. h. möglichst. Aber die adverbiale Fassung ist gegen den Context und aus 23, 32 nicht erweislich; dann aber paßt כּוּל fassen wol auf Becher und Gefäße, aber nicht für das Schwert. *Hitz.* erklärt daher nach dem arab. كلّ stumpf zu machen die Augen d. h. zu blenden. Aber dagegen erhebt sich das Bedenken, daß die Form הָכִיל eher auf כּוּל als auf כָּלַל hindeutet, und noch mehr spricht dagegen, daß für diese Bedeutung von כלל im hebräischen Sprachgebrauche jeder Anhaltspunkt fehlt, ferner daß, wenn כלל selbst im Hebr. die Bed. stumpf machen hätte, doch die Ergänzung von עֵינַיִם ganz willkürlich wäre, endlich daß auch das Blitzen des Schwertes nicht auf die Vorstellung des Blendens führt, sondern die Furchtbarkeit der Schärfe des Schwertes erhöhen soll. Wir bleiben daher bei der Ableitung des הָכִיל von אָכַל, halten es für defective Form für הַאֲכִיל, wie תֹּמְרוּ für תֹּאמְרוּ 2 Sam. 19, 14, יַהֵל syncopirt aus יַאֲהֵל Jes. 13, 20 u. וַתֹּחֶז für וַתֹּאחֶז 2 Sam. 20, 9; wörtlich: um fressen zu machen d. h. um es zum Fressen tüchtig zu machen. לְמַעַן בָּרָק eig. um des Blitzes willen, der von ihm ausgehen soll, vgl. v. 15. — In v. 34 hängt לָתֵת noch von חֶרֶב פְּתוּחָה ab: gezückt um dich zu legen, so daß das erste Hemistich parenthetisch eingeschoben ist, um entweder die Veranlassung, welche das Schwert ins Land zieht (*Hitz.*) oder einen begleitenden Nebenumstand anzugeben, je nachdem man das

ב in בְּחָזוֹת faßt. Den Zwischensatz beziehen die meisten Ausll. auf trügliche Orakel ammonitischer Warsager, die entweder Ammons Politik bestimten, vgl. Jer. 27, 9. 10 (*Hitz.*) oder doch die Ammoniter sicher machten, daß sie von den Chaldäern nichts zu fürchten hätten. Dagegen *Klief.* bezieht die Worte auf die nach v. 28 von Nebucadnezar angestellten Orakel. „Diese Orakel, welche dem Könige riethen, nicht gegen die Ammoniter, sondern gegen Jerusalem zu ziehen, erwiesen sich laut v. 34 den Ammonitern als trügerische Weissagung, indem sie später doch dem Schwerte anheimfielen, wie sie sich laut v. 28 den Israeliten troz ihrer gegenteiligen Meinung als warhaftig erwiesen, indem sie wirklich zuerst von dem Schwerte betroffen wurden.“ Diese Ansicht hat viel Ansprechendes, wenn sie nur den Worten einigermaßen entspräche. Allein daß die Worte: „indem es (man) dir Falsches weissagt“ so viel sagen solten als: indem seine Weissagung sich dir als falsch erweist, ist doch schwer zu glauben. Auch hat Nebuc. dadurch, daß er sich am Scheidewege durch Divination für den Zug gen Jerusalem entscheiden ließ, den Ammonitern überhaupt kein Orakel, weder ein falsches noch ein wahres, gegeben, weil dadurch seine Pläne gegen die Ammoniter nicht aufgehoben, sondern nur aufgeschoben wurden. Wir können daher die Worte nur von Orakeln verstehen, welche die Ammoniter von Warsagern aus ihrer Mitte erhielten. — An dem Ausdrucke: damit es (das Schwert) dich lege zu den Hälsen der erschlagenen Frevler, stößt sich *Hitz.*, weil *colla* nicht für *corpora decollata* stehen könne, und will deshalb אֹתָךְ in אֹתָהּ ändern: um es (das Schwert) zu setzen an die Hälse. Allein durch diese Conjectur gewint er nur den nicht minder auffallenden Gedanken, daß den bereits Erschlagenen das Schwert noch an die Hälse gesezt werden soll; was doch als völlig zwecklos nicht vorzukommen pflegte. Die erschlagenen Frevler sind die erschlagenen Judäer. Die Worte weisen auf v. 30 zurück, dessen zweite Hälfte hier wiederholt ist, und kündigen den Ammonitern das nämliche Los an. — Zu הָשֵׁב אֶל־תַּעְרָהּ ergänzt sich leicht חֶרֶב: stecke das Schwert wieder in seine Scheide. Diese Worte können nur an die Ammoniter gerichtet sein, nicht aber, wie *Klief.* will, an die Chaldäer, weil dies in keiner Weise zu dem folgenden: an dem Orte deiner Geburt wird man dich richten, paßt. Denn das Gericht vollzieht Gott nicht unabhängig von den Chaldäern, sondern durch das Schwert derselben. Die Schwierigkeiten aber, welche der Beziehung der Worte auf die Ammoniter entgegenstehen, sind nicht so groß, daß sie zu Textänderung (*Hitz.*) oder zu der willkürlichen Deutung: stecke es für jezt oder vorläufig in die Scheide (*Klief.*), nötigen könten. Das Mascul. הָשֵׁב (mit Patach für הָשֵׁב wie Jes. 42, 22), wenn Ammon angeredet ist, neben dem Föm. אֹתָךְ erklärt sich einfach daraus, daß das Schwert von Männern geführt wird, hier also der Begriff des Volks, der Krieger vor der Anschauung des Ammoniter-Reiches als Weib vorwaltet. Der Einwand aber, daß das Suffix an תַּעְרָהּ sich doch nur auf das v. 33 erwähnte Schwert (des Chaldäers) beziehen könne, hat mehr Schein als Bedeutung. Da die Scheide ein Schwert voraussezt und jedes Schwert eine Scheide hat, so erklärt sich das Suffix vollständig aus der Sache selbst, indem bei den Worten: stecke das Schwert in seine

Scheide, jeder Hörer an das Schwert des Angeredeten denkt, ohne Rücksicht darauf, ob von diesem Schwerte vorher schon die Rede war oder nicht. Der Sinn der Worte ist dieser: Jeder Versuch, dich mit dem Schwerte zu wehren und den Untergang abzuwenden, wird vergeblich sein. In deinem eigenen Lande wird Gott dich richten. Wegen מְכֻרוֹתַיִךְ s. zu 16, 3. Dieses Gericht wird v. 36 mit Aufgebung des Bildes vom Schwerte unter dem Bilde des göttlichen Zornfeuers weiter explicirt. אָפִיחַ — בְּאֵשׁ übersetze ich: das Feuer meines Grimmes blase (fache) ich an wider dich, nach Jes. 54, 16, nicht mit Andern: mit dem Feuer — blase ich oder schnaube ich wider dich, weil: mit dem Feuer blasen, ein unnatürliches Bild wäre, und die Erklärung des אָפִיחַ בְּ nach Jes. l. c. um so näher liegt, als in den lezten W. des Verses, in חָרָשֵׁי מַשְׁחִית die Bezugnahme auf diese Stelle nicht zu verkennen ist und nur daraus die Verbindung dieser beiden Worte sich erklärt. — Verschieden wird בֹּעֲרִים gedeutet. Einige übersetzen: *ardentes*, und zwar nach Jes. 30, 27: glühend vor Zorn, aber so wird בָּעַר nirgends gebraucht. Eben so unerweislich ist die Erklärung: sengende Leute (*Klief.*), da בָּעַר brennen, verbrennen, nur von Dingen welche brennen, Feuer, Pech, Kohlen u. dgl. vorkomt. Das Wort ist nach Ps. 92, 7 zu erklären: viehdumm, thöricht, wobei zu erwägen, daß der Hebräer mit der Thorheit den Begriff der Gottlosigkeit verbindet und die Gottlosigkeit Grausamkeit im Gefolge hat. V. 37. So wird Ammon durch Feuer und Schwert untergehen und selbst sein Gedächtnis ausgetilgt werden. Zu v. 37^{a} vgl. 15, 4. Die W.: „dein Blut wird sein בְּתוֹךְ הָאָרֶץ mitten im Lande" können wol nicht anders verstanden werden als so: es wird überall im Lande fließen. Denn die Uebersetzung *Ew.*'s: bleiben inmitten der Erde, ohne daß du erwähnt werdest, und die *Klief.*'sche: dein Blut wird die Erde trinken, stimmen nicht zu 24, 7, wo דָּמָהּ בְּתוֹכָהּ הָיָה von dem Blute gesagt wird, das nicht in die Erde eindringen kann und nicht mit Staub bedeckt wird. — Zu תִּזָּכֵרִי vgl. 25, 10. — Als Feind des Reiches Gottes soll Ammon spurlos untergehen, ohne Hoffnung auf Wiederherstellung, wie sie v. 32 das Reich Juda oder das Volk Israel erhalten hat.

Cap. XXII. Die Sünden Jerusalems und Israels.

An die Verkündigung des Gerichts (c. 21) reiht sich eine neue Darlegung der Sünden Jerusalems und Israels an, welche dieses Gericht herbeiziehen. Das Cap. enthält drei nach Inhalt und Zweck zusammenhängende Gottesworte: 1. Die Blutschuld und der Götzendienst Jerusalems beschleunigt die Tage, da die Stadt ein Hohn aller Welt wird (v. 1—16); 2. Das Haus Israel ist zu Schlacken geworden und soll im Feuerofen der Trübsal geschmolzen werden (v. 17—22); 3. Alle Stände des Reichs, Propheten, Priester, Fürsten und Volk sind grundverderbt, darum ist das Gericht über sie hereingebrochen (v. 23—31).

V. 1—16. Jerusalems Blutschuld und Sündenlast. V. 1—5 enthalten die Hauptanklage, auf Blutvergießen und Götzendienst lautend, v. 6—16 die weitere Ausführung der Frevel des Volks und seiner Oberen, mit kur-

zer Androhung der Strafe. V. 1. *Und das Wort Jehova's geschah zu mir also:* V. 2. *Und du Menschensohn, wilst du richten? wilst du richten die Stadt der Blutschulden, so zeige ihr alle ihre Greuel an,* V. 3 *und sprich: Also spricht der Herr Jehova: Stadt die Blut vergießt in ihrer Mitte, daß ihre Zeit komme, und Götzen bei sich macht zur Verunreinigung!* V. 4. *Durch dein Blut, das du vergossen, hast du dich verschuldet, und durch deine Götzen die du gemacht dich verunreinigt, und hast herbeigeführt deine Tage und bist zu deinen Jahren gekommen; darum mache ich dich zum Hohne den Nationen und zum Spotte allen Ländern.* V. 5. *Die Nahen und die Fernen von dir sollen dich verspotten, als befleckt am Namen, reich an Verwirrung.* — Durch הֲתִשְׁפֹּט וגו׳ erweist sich diese Rede als eine Fortsetzung der c. 20, 4 begonnenen Rüge der Sünden Israels. Die Benennung: Stadt der Blutschuld, wie 24, 6. 9 vgl. Nah. 3, 1, wird in v. 3 explicirt. Mit וְהוֹדַעְתָּהּ fängt der Nachsatz an, den וְאָמַרְתָּ v. 3 fortsetzt. לָבוֹא עִתָּהּ damit ihr Zeit d. i. ihre Strafzeit komme, עִתָּהּ wie יוֹמוֹ 21, 30. וְעָשְׂתָה ist Fortsetzung nicht des Infin. לָבוֹא, sondern des Partic. שֹׁפֶכֶת. Das verschieden gefaßte עָלֶיהָ bed. nicht: über sich d. h. als eine Last sich aufgeladen (*Häv.*), noch weniger: für sich (*Hitz.*) — eine Bed. die עַל überhaupt nicht hat — sondern eigentlich: auf d. i. in ihr — die Stadt gleichsam damit bedeckend. וַתַּקְרִיבִי du hast nahe gebracht, herbeigezogen deine Tage d. h. die Gerichtstage, und bist gekommen, gelangt bis zu deinen Jahren *sc.* der Heimsuchung und Strafe, vgl. Jer. 11, 23. Diese Bed. ergibt sich aus dem Contexte. טְמֵאַת הַשֵּׁם befleckt in Betreff des Namens d. h. die durch Blutschuld und andere Sündengreuel den Namen einer heiligen Stadt verwirkt hat. מְהוּמָה ist die innere sittliche und religiöse Verwirrung, wie Am. 3, 9 vgl. Ps. 55, 10—12. — In v. 6—12 folgt die Aufzählung einer Menge von Sünden, die in Jerusalem begangen worden. V. 6. *Siehe die Fürsten Israels sind jeglicher nach seinem Arme in dir, um Blut zu vergießen.* V. 7. *Vater und Mutter verachten sie in dir; an dem Fremdlinge handeln sie gewalttätig in deiner Mitte; Waisen und Witwen bedrücken sie in dir.* V. 8. *Meine Heiligtümer verachtest du und meine Sabbate entweihest du.* V. 9. *Verleumder sind in dir, um Blut zu vergießen, und auf den Bergen essen sie in dir; Untat verüben sie in dir.* V. 10. *Die Scham des Vaters entblößt man in dir; die im Blutfluß Unreine notzüchtigen sie in dir.* V. 11. *Und Einer treibt Greuel mit dem Weibe seines Nächsten und der Andere verunreinigt seine Schwiegertochter durch Blutschande, und der Dritte notzüchtigt seine Schwester, seines Vaters Tochter, in dir.* V. 12. *Geschenke nehmen sie in dir, um Blut zu vergießen; Zins und Wucher nimst du und übervorteilst deine Nächsten mit Gewalt, und mich vergissest du, ist der Spruch des Herrn, Jehova's.* — Die Aufzählung wird durch den wiederkehrenden Refrain: um Blut zu vergießen (v. 6. 9 u. 12) in drei Gruppen von Sünden geglidert, die durch die Voranstellung dieses refrainartig wiederholten Satzes in die Kategorie: der Blutschuld gestellt sind. Die erste Gruppe v. 6—8 umfaßt Sünden, die mit frecher Auflehnung wider alle sittlichen Ordnungen verübt werden. Bei den Fürsten Israels hat man zunächst an die ruchlosen Könige zu denken, welche Unschuldige morden ließen, wie Jojakim

2 Kg. 24, 4, Manasse 2 Kg. 21, 16 u. a. Die W. אִישׁ לִזְרֹעוֹ הָיוּ übersetzen *Hitz.* u. *Klief.*: waren einer dem andern behilflich, mit Berufung auf Ps. 83, 9. Allein dann würde אִישׁ לִזְרֹעוֹ für לִזְרֹעַ אִישׁ oder vielmehr für אִישׁ זְרוֹעַ לָאִישׁ stehen, was sich nicht rechtfertigen läßt. Auch sind sie nicht mit *Häv.* zu fassen: jeder nach seinem Arme hingewandt d. h. nur auf die physische Macht blickend, sondern einfach: jeder nach seinem Arme d. h. nach seiner Macht oder Gewalt sind sie in dir. הָיוּ bedarf hiebei eben so wenig einer Ergänzung als in der ähnlichen Verbindung v. 9. Mit folgendem לְמַעַן *c. infin.* bedeutet es: da sein in der Absicht, etwas zu tun, vorzunehmen, d. h. sein Streben darauf richten. In v. 7 sind nicht die Fürsten Subject, sondern die Gottlosen überhaupt. הֵקַלּוּ ist das Gegenteil von כַּבֵּד Ex. 20, 12. Zu den folgenden Rügen vgl. Ex. 22, 20 ff. Lev. 19, 13. Deut. 24, 14 ff. Mit der Frechheit gegen Menschen paart sich die Verachtung des Heiligen. Zu v. 8[b] vgl. 20, 13. — In der zweiten Gruppe v. 9—11 werden außer Verleumdung und Götzendienst hauptsächlich die Laster der Unzucht und Blutschande gerügt, wobei die Bezugnahme auf Lev. 18 u. 19 deutlich hervortritt. Auch die Rüge der Verleumdung weist auf das Verbot Lev. 19, 16 zurück. Die Verleumdung, um Blut zu vergießen, bezieht sich auf boshafte Angaben und falsche Zeugen vor Gericht, vgl. 1 Kg. 21, 10 f. Wegen des Essens auf den Bergen vgl. 18, 6. Das Verüben der זִמָּה wird v. 10 u. 11 specialisirt. Zur Sache vgl. Lev. 18, 7. 8. 19. 15 u. 9. Das dreifache אִישׁ v. 11 bed. nicht: jeder, sondern der eine, andere und dritte, wie das correlate רֵעֵהוּ zeigt. — Die dritte Gruppe v. 12 bilden Sünden der Habsucht. Zum ersten Satze vgl. das Verbot Ex. 23, 2, zum zweiten vgl. 18, 8. 13. Die Rüge schließt mit Gottesvergessenheit, welche mit der Habsucht eng verschwistert ist. — V. 13—16. Entrüstet über dieses freche Treiben wird der Herr dagegen einschreiten und durch Zerstreuung Juda's unter die Heiden demselben ein Ende machen. V. 13. *Und siehe ich schlage in meine Hand wegen deines Gewinnes, den du gemacht hast, und über deine Blutschulden, welche in deiner Mitte sind.* V. 14. *Wird wol dein Herz feststehen oder werden deine Hände stark sein für den Tag, da ich mit dir handeln werde? Ich Jehova habe es geredet und tue es auch.* V. 15. *Ich werde dich unter die Nationen versprengen und dich in die Länder zerstreuen und werde deine Unreinigkeit ganz von dir wegtilgen.* V. 16. *Und du wirst entweiht werden durch dich vor den Augen der Nationen und erkennen, daß ich Jehova bin.* — Der 13. V. schließt sich eng an v. 12 an: daraus erklärt es sich, daß nur Geiz und Blutschulden als Sünden, die Gottes Zorn erregen, genant sind. הִכָּה כַּף ist wie 2 Kg. 11, 12 zeigt, abgekürzte Redeweise für הִכָּה כַּף אֶל כַּף 21, 19 und das Zusammenschlagen der Hände Gestus der Entrüstung. Wegen der Form הֲמֵךְ contrahirt aus הֲמִּיךְ s. zu 16, 45. — Wie v. 13 zur Gerichtsdrohung überleitet, so weist v. 14 im Voraus auf die Furchtbarkeit des Gerichts hin. Die Frage: wird feststehen dein Herz? involvirt eine Warnung vor Sicherheit. עָמַד ist das Gegenteil von נָמֵס (vgl. 21, 12) stehen der Gegensatz zu vergehen, vgl. Ps. 102, 27. עָשָׂה אוֹתָךְ wie 16, 59 u. 7, 27. Der Herr wird sie zerstreuen (vgl. 12, 15. 20, 23) und den Schmutz der Sünde wegtilgen, nämlich durch die Läuterung des Volks

im Exilē, vgl. Jes. 4, 4. הֵתֵם von תָּמַם aufhören machen, c. מִן ganz wegschaffen. נִחַלְתְּ *niph.* von חָלַל, mit לְעֵינֵי גוֹיִם verbunden, wie 20, 9, nicht von נָחַל wie nach LXX u. *Vulg.* viele Ausll. meinen. בָּךְ nicht *in te*, in dir selbst, sondern: durch dich d. i. durch dein sündiges Treiben und dessen Folgen.

V. 17—22. Die Läuterung Israels im Schmelzofen des belagerten Jerusalem. V. 17. *Und es geschah das Wort Jehova's zu mir also:* V. 18. *Menschensohn, das Haus Israel ist mir zu Schlacken geworden; sie alle sind Erz und Zinn und Eisen und Blei im Ofen; Silberschlacken sind sie geworden.* V. 19. *Darum so spricht der Herr Jehova: weil ihr alle zu Schlacken geworden, darum siehe werde ich euch zusammentun in Jerusalem.* V. 20. *Wie man Silber und Erz und Eisen und Blei und Zinn zusammentut in den Ofen, um Feuer darüber anzublasen zum Schmelzen, also werde ich (euch) in meinem Zorne und meinem Grimme zusammentun und einlegen und schmelzen.* V. 21. *Und werde euch sammeln und über euch das Feuer meines Grimmes anblasen, daß ihr darin geschmolzen werdet.* V. 22. *Wie Silber geschmolzen wird im Ofen, also solt ihr darin (in Jerusalem) geschmolzen werden, und solt erfahren, daß ich Jehova meinen Grimm über euch ausgeschüttet habe.* — Dieses zweite Gotteswort lehnt sich zwar an das Bild der Unreinheit oder des Sündenschmutzes v. 15[b] an, ist aber keine Erläuterung der dort angekündigten Wegtilgung des Schmutzes. Denn diese soll durch die Zerstreuung Israels unter die Völker bewirkt werden, während das Gotteswort v. 17 ff. die Jerusalem bevorstehende Belagerung als einen Schmelzprozeß darstelt, durch welchen Gott das in Israel enthaltene Silbererz aus den ihm beigemischten unedlen Metallen ausscheiden werde. Es hebt v. 18 mit der Darlegung der dermaligen Beschaffenheit Israels an. Israel ist zu Schlacken geworden. הָיוּ ist reines Perfectum, und nicht mit *Klief.* prophetisch als Futurum zu fassen. Diese Fassung ist nicht nur wegen des יַעַן הֱיוֹת וגו׳ v. 19 unmöglich, sondern würde auch nur dann einen annehmbaren Sinn geben, wenn man den mittleren Satz des V.: sie alle Erz und Zinn u. s. w. als Aussage dessen, was Israel geworden ist oder als Präteritum faßte — wider alle Regeln der hebr. Syntax, da dieser Satz nur eine Erläuterung des הָיוּ־לְסוּג gibt. סוּג nur hier vorkommend für סִיג bed. Schlacken, nicht Schmelzerz (*Klief.*), eig. *recedanea*, die unedleren Bestandteile, welche dem Silber beigemischt sind und durch Schmelzen ausgeschieden werden. So auch hier, wo es sofort durch: Erz, Zinn, Eisen und Blei verdeutlicht und dann durch סִגִים כֶּסֶף Schlacken von Silber d. i. silberhaltiges Erz, Zinn, Eisen und Blei genauer bestimt wird. Weil Israel solche Silberschlacken geworden, so will der Herr es in Jerusalem zusammentun, um es darin als in einem Schmelzofen zu schmelzen, sowie man Erz, Eisen, Blei und Zinn in den Ofen zusammentut, um es zu schmelzen oder vielmehr das darin enthaltene Silber auszuscheiden. קְבֻצַת כֶּסֶף wörtl. ein Zusammentun von Silber u. s. w. statt: wie ein Zusammentun. Das כְּ *simil.* ist wol nur wegen des Mißklanges vor קְבֻצַת weggelassen. Ezech. nent hier כֶּסֶף mit, weil in dem Erze, Eisen u. s. w. einiges Silber enthalten ist oder die Schlacken Silberschlacken sind. הִתּוּךְ *nomen verbale* von נָתַךְ im

hiph. das Schmelzen, wörtl. wie das Schmelzen des Silbers im Ofen geschieht. Das Schmelzen ist übrigens hier nur als Bild der Strafe gefaßt und dabei das Ergebnis des Schmelzens, die Läuterung des Silbers durch Ausscheidung der unedlen Bestandteile nicht, wie in den verwandten Stellen Jes. 1, 22. 25. Jer. 6, 27—30. Mal. 3, 2. 3, weiter in Betracht gezogen. Diesen Schmelzprozeß erfuhr Israel bei der lezten Belagerung Jerusalems durch die Chaldäer.

V. 23—31. Die Verderbtheit aller Stände des Reiches zieht den Untergang herbei. V. 23. *Und es geschah das Wort Jehova's zu mir also:* V. 24. *Menschensohn, sprich zu ihm: du bist ein Land, das nicht beschienen ist und nicht beregnet wird am Tage des Zorns.* V. 25. *Verschwörung seiner Propheten ist in ihm; wie ein brüllender Löwe, der Beute zerreißt, fressen sie Seelen, nehmen Gut und Geld; ihrer Witwen machen sie viele in ihm.* V. 26. *Seine Priester vergewaltigen mein Gesetz und entweihen meine Heiligtümer; zwischen Heiligem und Unheiligem scheiden sie nicht und den Unterschied zwischen Reinem und Unreinem lehren sie nicht, und vor meinen Sabbaten verhüllen sie ihre Augen und ich werde entweiht unter ihnen.* V. 27. *Seine Fürsten in seiner Mitte sind wie Wölfe, die Beute zerreißen, daß sie Blut vergießen, Seelen zu Grunde richten, um Gewinn zu gewinnen.* V. 28. *Und seine Propheten tünchen ihnen Tünche, indem sie Nichtiges schauen und ihnen Lüge warsagen, sprechend: „so spricht der Herr Jehova", so doch Jehova nicht geredet hat.* V. 29. *Die gemeinen Leute üben Gewalt und begehen Diebstahl; den Elenden und Armen bedrücken sie und den Fremdling vergewaltigen sie wider Recht.* V. 30. *Ich suche unter ihnen einen Mann, der eine Mauer mauerte und in den Riß träte vor mir für das Land, daß ich es nicht verderbete, aber ich finde keinen.* V. 31. *So schütte ich meinen Zorn aus über sie, vernichte sie im Feuer meines Grimmes, gebe ihren Weg auf ihr Haupt, ist der Spruch des Herrn, Jehova's.* — Um die Notwendigkeit des angekündigten Strafgerichtes noch deutlicher zu machen, wird im dritten Gottesworte unsers Cap. noch die Verbreitung des tiefen Verderbens unter allen Ständen des Volks geschildert und die Unrettbarkeit des Reiches dargelegt. Die Anrede אֱמָר־לָהּ beziehen die meisten Ausll. auf Jerusalem, welcher der Prophet ihre Greuel vorhalten solle. Allein wenn sich damit auch die Aussage: du bist ein Land u. s. w. (v. 24) allenfalls vereinigen ließe, so führt doch der Inhalt von v. 30, daß ein Mann in den Riß vor Jehova für das Land treten solte, unzweideutig darauf, daß dieses Gotteswort gegen das Land Juda gerichtet ist, also לָהּ auf das folgende אֶרֶץ bezogen werden muß, und hier wie Num. 24, 17 das Pronomen dem Nomen, worauf es sich bezieht, vorgestelt ist. Auch liegt die Beziehung auf die Stadt Jerusalem schon deshalb ziemlich ferne, weil das vorhergehende Gotteswort nicht diese Stadt, sondern das Haus Israel, das Volk, zum Object hat, von welchem die Rede hier auf das Land oder Reich Juda übergeht. Der Sinn des 24. V. ist streitig. לֹא מְטֹהָרָה הִיא, in LXX *ἡ οὐ βρεχομένη* übersezt, nehmen die Meisten in der Bed.: nicht gereinigt ist es, die Form מְטֹהָרָה richtig für *partic. py.* von טָהַר haltend. Aber diese Uebersetzung würde nur dann einen erträglichen Sinn ergeben, wenn man

das folgende לֹא גֻשְּׁמָהּ als Drohung faßte: nicht soll Regen sein, oder nicht soll es beregnet werden am Tage des Zornes. Allein diese Fassung ist mit dem Wortlaute kaum vereinbar. גֻּשְׁמָהּ nach der masor. Vocalisirung mit Mappik im ה soll offenbar Nomen גֶּשֶׁם = גֻּשְׁם sein. In diesem Falle dürfte, wenn die Worte eine Drohung enthalten solten, יִהְיֶה nicht fehlen. Ohne Verbum enthalten die Worte eine dem Vorhergehenden entsprechende Aussage. Wir halten das *Chet.* גשמה mit *Kimchi* für *perf. py.* גֻּשְּׁמָה; dagegen wolle man nicht einwenden, daß das *py.* dieses Verbums sonst nicht vorkomme; denn auch die Nominalform גֹּשֶׁם mit dem Umlaute *u* komt sonst nicht vor. Als *perf. py.* ist לֹא גֻשְּׁמָה einfache Fortsetzung des Participialsatzes לֹא מְטֹהָרָה הִיא, eine Aussage wie dieser enthaltend, und kann unmöglich als Drohung oder Weissagung gefaßt werden. „Nicht gereinigt“ und „nicht beregnet“ paßt aber nicht zusammen, da der Regen nach hebr. Anschauung kein Reinigungsmittel ist. Die Entziehung oder Zurückhaltung des Regens wird zwar schon im Gesetze als göttliche Strafe gedroht und die Spendung von Regen als theokratische Segnung verheißen. Aber die Worte auch tropisch als Entziehung des göttlichen Gnadensegens gefaßt, wollen zu dem: nicht gereinigt nicht passen.* Wir nehmen daher מְטֹהָרָה in der Bed. vom Licht beschienen, oder mit Lichtglanz versehen, welche durch טֹהַר Glanz Ex. 24, 10 und das verwandte צֹהַר Licht gesichert ist. Dadurch gewinnen wir den passenden Gedanken: Land welches am Tage des Zornes weder Sonnenlicht noch Regenguß hat, d. h. keiner Spur göttlichen Segens sich erfreut, dem Fluche der Unfruchtbarkeit verfält. — Diese Drohung wird v. 25 ff. motivirt durch Schilderung des sittlichen Verderbens aller Stände, der Propheten (v. 25), der Priester (v. 26), der Fürsten (v. 27) und des gemeinen Volks (v. 29). Sehr auffallend ist die Nennung der Propheten in v. 25, zwar weniger deshalb weil sie v. 28 noch einmal erwähnt werden, denn dagegen ließe sich sagen, daß sie v. 28 nur als die falschen Rathgeber der Fürsten in Betracht kommen, sondern viel mehr wegen des v. 25 von ihnen Ausgesagten, daß sie als reißende Löwen, die Seelen fressen u. s. w. geschildert werden, was weder in c. 13 noch sonstwo von ihnen ausgesagt wird. *Hitz.* will daher nach dem *ἀφηγούμενοι*, welches LXX dafür haben, נְבִיאֶיהָ in נְשִׂיאֶיהָ ändern. Diese auf einen einzigen Buchstaben sich reducirende Textänderung wird dadurch sehr plausibel, daß von den v. 25 erwähnten Personen fast das Nämliche ausgesagt ist, was v. 27 von den Fürsten gesagt wird, und daß in der Stelle Zeph. 3, 3. 4, welche der unsrigen so ähnlich ist, daß Ezech. sie im Auge gehabt zu haben scheint, die Fürsten (שָׂרֶיהָ) und die Richter (שֹׁפְטֶיהָ), die Propheten und die Priester genant sind. Den שָׂרִים bei Zeph. würden hier die נְשִׂיאִים, den שֹׁפְטִים die שָׂרִים entsprechen. Bei נְשִׂיאִים hätte man nach v. 6 zunächst an die Glider des königlichen Hauses, etwa mit Einschluß der Großbeamten der Krone, zu denken; während die שָׂרִים (v. 27) die Häupter der Stämme, Geschlechter und Vaterhäuser wären, in deren Händen hauptsächlich die Rechtspflege des Volks lag, vgl. Ex. 18, 19 ff. Deut. 1, 13—18 u. m. bibl. Archäol. II §. 149. Ich gebe daher dieser Conjectur oder Correctur den Vorzug vor der masor. Textlesart, obgleich diese an dem Chald. mit seinen סָפְרַיָּא Schriftgelehrten und

an *Hieron.* alte Zeugen hat. Denn die Aussage des V. paßt nicht auf Propheten, und die beste Erklärung des masor. Textes, die von *Mich.: Pactum fecerunt inter se, quam doctrinam ferre velint aut nolint et ut sarta maneat eorum auctoritas, ad sanguinem usque persequuntur eos, qui cum ipsis non faciunt neque ipsis obediunt, sed contradicunt,* wird den Worten nicht gerecht, sondern schwächt ihren Sinn ab. קֶשֶׁר ist nicht Prädicat zu נב׳: Verschwörung sind (bilden) seine . ., sondern נב׳ ist Genitiv. Doch braucht man קֶשֶׁר nicht in der unerweislichen Bed. Rotte zu nehmen. Der Umstand, daß gleich im Folgenden, schon bei der Vergleichung mit den Löwen die נביאים (נשׂיאים) das Subject sind, beweist nur, daß auch im ersten Satze diese Menschen den sachlichen Hauptbegriff bilden. Zu כַּאֲרִי וגו׳ ist nicht הֵמָּה „sind sie" zu ergänzen, sondern die Vergleichung ist mit dem Folgenden zu verbinden. נֶפֶשׁ אָכָלוּ erklärt sich aus der Vergleichung mit dem Löwen, welcher das erbeutete Thier in seinem Blute, in welchem die Seele נֶפֶשׁ ist (Gen. 9, 4. Lev. 17, 11 ff.), frißt. Der Gedanke ist dieser: in unersättlicher Gier nach Hab und Gut opfern sie Menschen und tödten sie, wodurch sie die Witwen mehren; vgl. zur Sache 19, 5. 7. Das v. 26 über die Priester Gesagte ist nur eine weitere Ausführung von Zeph. 3, 4, wo die beiden ersten Sätze wörtlich vorkommen; denn קֹדֶשׁ bei Zeph. ist sachlich gleich den קָדָשַׁי heiligen Sachen und Handlungen. Das Entweihen der heiligen Dinge bestand darin, daß sie keinen Unterschied zwischen Heiligem und Profanem, Reinem und Unreinem machten. Zur Sache vgl. Lev. 10, 10 f. Das Verhüllen der Augen vor den Sabbaten zeigte sich darin, daß sie die Sabbate durch das Volk entheiligen ließen, ohne dagegen einzuschreiten, vgl. Jer. 17, 27. — Die Vergleichung der Volksoberen (שָׂרִים) mit reißenden Wölfen, ist aus Zeph. 3, 3 genommen. Zu dem Folgenden vgl. v. 12 u. 13, 10. Daß sie Seelen zu Grunde richten um Gewinn zu machen, paßt ganz auf ungerechte Richter, da die Richter nach Ex. 18, 21 בֶּצַע hassen solten. Was v. 28 von dem Treiben der Pseudopropheten gesagt wird, ist meist wörtlich aus 13, 10. 9 u. 7 wiederholt. Durch לָהֶם, welches auf die vorhergenanten drei Menschenklassen, nicht blos auf die שָׂרִים zurückweist, werden die Propheten als Helfer derselben dargestelt, welche die Gottlosen durch glückverheißende Orakel in ihren Freveln bestärken. עַם הָאָרֶץ v. 29 im Unterschiede von den geistlichen und weltlichen Volksobern ist das gemeine Volk. Ueber dessen Sünden und Frevel vgl. 18, 7. 12. 18 u. die Verbote der Bedrückung der Armen und Fremdlinge Ex. 22, 20 f. Deut. 24, 17. — Die Verderbtheit ist so allgemein, daß niemand zu finden, welcher als Gerechter in den Riß treten und durch Fürbitte vor dem Herrn das Gericht der Vertilgung abwenden könte. מֵהֶם geht nicht blos auf die Propheten, die nach 13, 5 nicht in den Riß treten, sondern auf alle vorhergenanten Menschenklassen. Doch folgt daraus nicht, wie *Hitz.* meint, daß nicht ein durch Fürbitte in den Riß Treten gemeint sein könne. Das לְפָנַי בְּעַד הָאָרֶץ weist ganz deutlich auf Fürbitte hin. Dies ergibt sich schon daraus, daß — wie *Hitz.* selbst bemerkt hat — dem Ezech. die Fürbitte Abrahams für Sodom Gen. 18, 13 ff. vorschwebte, da die lezten Worte des V. unverkennbar auf Gen. 18, 28 Bezug nehmen. Weil der Herr keinen Gerech-

ten findet, der für das Land intercediren könte, so schüttet er seinen Zorn über dasselbe aus, um seine Bewohner zu vertilgen. In Bezug auf die Sache und die einzelnen Worte vgl. 21,36 u. 7,4. 9,10. 11,21. 16, 43. Aus וָאֶשְׁפֹּךְ folgt übrigens nicht, daß Ez. „nach der Katastrophe spreche" (*Hitz.*). Denn obgleich וָאֶשְׁפֹּךְ die Folge des Suchens und Nichtfindens eines Gerechten ausdrückt, so folgt doch aus dem Präter. וְלֹא מָצָאתִי keineswegs, daß וָאֶשְׁפֹּךְ auch ein Präteritum sei; denn וָאֶשְׁפֹּךְ schließt sich nur an וָאֲבַקֵּשׁ als Folge an, und das ו *consec.* drückt bei beiden Verben nicht die Zeit- sondern nur die Gedankenfolge aus. Das Suchen mit dem Ergebnisse des Nichtgefundenhabens kann schon deshalb nicht zeitlich d.h. als ein der Vergangenheit angehöriger Act gefaßt werden, weil das Vorhergehende nicht zeitliche Handlungen berichtet, sondern den tatsächlichen sittlichen Zustand des Volkes schildert, und v. 30 nur das Ergebnis dieser Schilderung in den Gedanken zusammenfaßt, daß niemand zu finden sei, der vor Gott in den Riß treten könte. Aus dem *Imperf. c.* ו *consec.* läßt sich somit weder die Zeit des Suchens und Nichtgefundenhabens, noch die des Ausschüttens des Zornes bestimmen.

Cap. XXIII. Ohola und Oholiba, die Buhlerinnen Samaria und Jerusalem.

Samaria und Jerusalem, als Hauptstädte und Repräsentanten der beiden Reiche Israel und Juda, sind zwei Schwestern, die schon von Aegypten her Buhlerei getrieben haben (v. 2—4). Dieses Buhlen hat Samaria mit Assur und Aegypten fortgesezt und ist zur Strafe dafür von Gott in die Gewalt der Assyrer gegeben worden (v. 5—10). Dies ließ aber Jerusalem sich nicht zur Warnung dienen, sondern buhlte noch ärger mit Assur und den Chaldäern, und zulezt auch wieder mit Aegypten (v. 11—21). Dafür wird der Herr sie von den Chaldäern bekriegen, plündern und schänden lassen, so daß sie zur Strafe ihrer Buhlerei und ihrer Gottesvergessenheit das Schicksal Samaria's in vollem Maße erfahren solle (v. 22—35). Hierauf wird beiden Reichen nochmals, und zwar noch schärfer ihre Versündigung durch Götzendienst vorgehalten (v. 36—44) und die Strafe für Ehebruch und Todtschlag angekündigt (v. 45—49).

Dem Inhalte nach ist dieses Gotteswort also den beiden vorhergehenden in c. 21 u. 22 coordinirt, indem es die Sünden und die Strafe Israels nochmals in zusammenfassender Weise darlegt. Dies geschieht aber in der Form einer Allegorie, die im Großen und Ganzen der allegorischen Schilderung c. 16 sehr ähnlich ist, im Einzelnen jedoch nicht blos durch originelle Wendungen und Bilder, sondern mehr noch in der ganzen Anlage und Durchführung selbständigen Charakter zeigt. Während die Allegorie c. 16 die Stellung Israels zum Herrn in Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft schildert, tritt in unserm Cap. das Moment der Verschuldung und Bestrafung Israels in den Vordergrund der ganzen Schilderung, so daß Jerusalem mit Samaria parallelisirt wird, um zu zeigen, daß die Strafe des Unterganges, welche Samaria durch sein Buhlen mit den Hei-

den und deren Götzen sich zugezogen hat, auch Jerusalem und Juda unausbleiblich treffen werde.

V. 1—4. Die Schwestern Ohola und Oholiba. V. 1. *Und es geschah das Wort Jehova's zu mir also:* V. 2. *Menschensohn, zwei Weiber, Töchter einer Mutter waren sie,* V. 3 *die hureten in Aegypten, in ihrer Jugend hureten sie; daselbst wurden ihre Brüste gedrückt und dort betastete man ihren jungfräulichen Busen.* V. 4. *Ihre Namen sind: Ohola, die größere, und Oholiba ihre Schwester; und sie wurden mein und gebaren Söhne und Töchter. Ihre Namen aber sind: Samaria ist Ohola und Jerusalem ist Oholiba.* — Der Name אָהֳלִיבָה ist aus אָהֳלִי בָהּ „mein Zelt in ihr" gebildet; demgemäß אָהֳלָה von אָהֳלָהּ „ihr Zelt" herzuleiten, nicht aber für Abkürzung von אָהֳלָהּ בָּהּ „ihr Zelt in ihr" (*Hitz. Klief.*) zu halten. Zu dieser Annahme liegt kein Grund vor, da „ihr Zelt" im Gegensatz zu „mein Zelt in ihr" den Gedanken, daß sie ein eigenes Zelt habe, hinreichend klar ausdrückt und der Ort, wo ihr Zelt war, nicht in Betracht komt. Das „Zelt" ist das Heiligtum: Stiftshütte und Tempel. Diese Namen charakterisiren die beiden Reiche nach ihrer Stellung zum Herrn. Jerusalem hat das Heiligtum Jehova's, Samaria dagegen hat ihr eigenes, selbsterdachtes Heiligtum. Samaria und Juda als die geschichtlichen Namen der beiden Reiche repräsentiren Israel der Zehnstämme und Juda. Ohola und Oholiba sind Töchter einer Mutter, weil Hälften des *einen* Israel, und heißen Weiber, weil Jehova sie mit sich vermählt hat (v. 4). Ohola heißt הַגְּדוֹלָה die große d. i. größere Schwester (nicht: die ältere, s. dagg. zu 16, 46), weil zehn Stämme, der größere Teil Israels, zu Samaria gehörten, während Juda nur zwei Stämme hatte. Sie hureten schon in Aegypten, in ihrer Jugend, denn schon in Aegypten haben sich die Israeliten mit ägyptischem Götzendienst befleckt, s. zu 20, 7. מָעַךְ drücken, zerdrücken; das *py.* hier vom unzüchtigen Betasten; ähnlich ist das *pi.* עִשָּׂה gebraucht in der Bed. *tractare, contrectare mammas,* in obscönem Sinne.

V. 5—10. Samaria's Buhlerei und Bestrafung. V. 5. *Und Ohola hurte unter mir und entbrante gegen ihre Liebhaber, nach Assur hin, Nahestehende;* V. 6 *in Purpur Gekleidete, Landpfleger und Statthalter, Auserlesene von Anmut insgesamt, Reisige auf Rossen reitend.* V. 7. *Und sie richtete ihre Hurerei auf sie, auf die Auswahl der Söhne Assurs insgesamt, und mit allen, gegen die sie entbrante, mit allen deren Götzen verunreinigte sie sich.* V. 8. *Auch ihre Hurerei von Aegypten her ließ sie nicht; denn bei ihr hatten sie gelegen in ihrer Jugend und sie hatten ihren jungfräulichen Busen betastet und hatten ihre Brunst auf sie ergossen.* V. 9. *Darum habe ich sie hingegeben in die Hand ihrer Liebhaber, in die Hand der Söhne Assurs, gegen die sie entbrant war.* V. 10. *Die deckten ihre Scham auf, nahmen ihre Söhne und ihre Töchter weg und tödteten sie selber mit dem Schwerte, so daß sie zum Mährchen unter den Weibern wurde, und Strafgerichte übten sie an ihr.* — Das Buhlen und Huren mit Assur und Aegypten bezeichnet die religiöse und politische Hinneigung und Anschließung an diese Völker und Reiche, sowol den Götzendienst als den Abschluß von Bündnissen mit denselben, wie in c. 16. תַּחְתַּי ist nach תַּחַת אִישָׁהּ 16, 32 zu fassen. עָגַב nur bei Ezech. und einmal bei

Jer. vorkommend, bez. das Gieren, Verlangen leidenschaftlichen Liebestriebes nach jem. Durch אֶל־אַשּׁוּר werden die Liebhaber näher bestimt. קְרוֹבִים ohne Artikel ist nicht Adjectiv, zu מְאַהֲבֶיהָ gehörend, sondern Apposition, die in v. 6 fortgesezt wird. In diesen Appositionen sind die Momente angedeutet, welche das Entbrennen gegen die Liebhaber erregten. קָרוֹב hier nicht von leiblich-räumlicher, sondern von geistiger oder innerlicher Nähe: nahestehend = innerlich verwandt, wie Ps. 38, 12. Hi. 19, 14. Die Schilderung der Assyrer in v. 6 enthält den Gedanken, daß Israel von Assurs Glanz geblendet, und von der gewaltigen Macht dieses Reiches bestochen sich in zu Götzendienst verleitenden Verkehr mit den Assyrern einließ. Das Prädicat: in Purpur gekleidet deutet auf den Glanz und die Herrlichkeit dieses Weltreiches, die übrigen Prädicate auf seine gewaltige Kriegsmacht hin. פַּחוֹת וּסְגָנִים sind Ober- und Unterbefehlshaber, vgl. Jer. 51, 57, „hier im Allgemeinen für die verschiedenen Klassen von Würdenträgern des Reichs" (*Häv.*). Hinsichtlich פֶּחָה s. zu Hag. 1, 1 u. wegen סָגָן *Del.* zu Jes. 41, 25. Zu פָּרָשִׁים ist noch „reitend auf Rossen" hinzugesezt, um die edelsten Reiter, im Gegensatz zu Reitern auf Eseln, Kameelen (vgl. Jes. 21, 7), zu bezeichnen. In v. 7[b] ist בְּכָל־גִּלּוּלֵיהֶם eine, den Anlaß zur Verunreinigung näher bestimmende, Apposition zu בְּכֹל אֲשֶׁר־עָגְבָה: an allen gegen die sie in Liebe entbrante, nämlich an allen ihren (der Liebhaber) Götzen. Der Gedanke ist folgender: Nicht durch den bloßen Verkehr mit den Assyrern, sondern durch deren Götzen verunreinigte sich Israel. Dabei gab Samaria auch den von Aegypten her betriebenen Götzendienst nicht auf. Aus Aegypten stamte die Verehrung Gottes unter dem Bilde der goldenen Kälber. Die Worte sind viel zu stark, als daß man sie mit *Hitz.* nur vom politischen Verkehre verstehen könte. Auch haben wir schon bei 20, 7 bemerkt, daß die Israeliten schon in Aegypten sich mit ägyptischem Götzendienst befleckt haben, wie v. 8[b] auch gesagt ist. V. 9 f. Zur Strafe dafür gab Gott Samaria in die Gewalt der Assyrer, daß sie das Gericht an der Buhlerin vollzogen. In v. 10[b] geht die Rede vom Bilde auf die Sache über. Das Aufdecken der Scham bestand darin, daß die Assyrer die Söhne und Töchter d. i. die Bevölkerung Samariens nahmen d. h. ins Exil deportirten und das Weib selbst mit dem Schwerte tödteten d. h. das Reich Samaria vernichteten. So wurde Sam. ein Name für die Weiber d. h. nicht: ein Schandname für die Völker (*Häv.*), sondern: ihr Name kam unter die Völker, ihr Schicksal wurde Gegenstand des Geredes und Gespöttes für die Völker, vgl. 36, 3. שְׁפוּטִים eine spätere Form für שְׁפָטִים vgl. 16, 41.

V. 11—21. Juda's Buhlerei. V. 11. *Und ihre Schwester Oholiba sah es und trieb ihre Buhlerei noch ärger als jene und ihre Hurerei mehr als die Hurerei ihrer Schwester.* V. 12. *Gegen die Söhne Assurs entbrante sie, Landpfleger und Statthalter, Nahestehende, in vollkommene Schönheit Gekleidete, Reisige auf Rossen reitend, Auserlesene von Anmut insgesamt.* V. 13. *Und ich sah, daß sie sich verunreinigt hatte; Einen Weg gingen sie beide.* V. 14. *Und sie trieb ihre Hurerei noch weiter; sie sah Männer eingegraben an der Wand, Bilder von Chaldäern eingegraben mit Bergroth,* V. 15 *mit Gürteln die Hüften umgürtet, überhängende Mützen*

auf ihren Häuptern, von Ansehen Ritter insgesamt, gleichend den Söhnen Babels, deren Geburtsland Chaldäa. V. 16. *Und sie entbrante gegen diese, als ihre Augen sie sahen, und sandte Boten zu ihnen nach Chaldäa.* V. 17. *Da kamen zu ihr die Söhne Babels zum Liebeslager und verunreinigten sie durch ihre Hurerei, und als sie an ihnen sich verunreinigt hatte, riß ihre Seele sich von ihnen los.* V. 18. *Und als sie ihre Hurerei aufdeckte und ihre Scham aufdeckte, da riß sich meine Seele von ihr los, sowie meine Seele sich von ihrer Schwester losgerissen hatte.* V. 19. *Und sie mehrte ihre Hurerei, so daß sie der Tage ihrer Jugend gedachte, da sie im Lande Aegypten gehuret.* V. 20. *Und sie entbrante gegen ihre Beischläfer, welche Glider wie Esel und Brunst wie Rosse haben.* V. 21. *Du blicktest nach dem Laster deiner Jugend, da man vonseiten Aegyptens deinen Busen betastete um deiner jungfräulichen Brüste willen.* — Der Gedankengang dieser Vv. ist folgender: Juda trieb es noch ärger als Samaria. Es ließ sich nicht nur gleich diesem in sündlichen, zu Götzendienst führenden Verkehr mit Assyrien ein, sondern ließ sich auch durch den Glanz Chaldäa's verleiten, Verbindungen mit dieser Weltmacht anzuknüpfen und mit ihrem Götzendienste sich zu verunreinigen. Und als es der Chaldäer überdrüssig geworden, ging es mit den Aegyptern unreine Verbindungen ein, wie einst während seines Aufenthalts in Aegypten. Die Beschreibung der Assyrer v. 12 stimt mit der in v. 5 u. 6; nur sind einige Prädicate umgestelt und לְבֻשֵׁי תְכֵלֶת ist mit לְבֻשֵׁי מִכְלוֹל vertauscht. Der leztere Ausdruck, der 38, 4 wiederkehrt, muß sachlich dasselbe mit לב' תְכֵלֶת bedeuten. Nur folgt daraus nicht, daß מִכְלוֹל Purpur bedeute (*Hitz.*); es bed. Vollkommenheit und von der Kleidung gebraucht: vollendete Schönheit. Die Uebersetzung der LXX: *εὐπάρυφα* mit schönem, besonders buntem Vorstoß versehen, drückt nur den Sinn aus, nicht die eigentliche Bed. von מִכְלוֹל; der *Chald.* לבשׁי גמר *perfecte induti.* — Dunkel ist die Angabe v. 14 über die Art, wie Juda sich zum Verkehre mit den Chaldäern verleiten ließ: sie sah Männer gegraben oder gezeichnet an der Wand (מְחֻקֶּה *partic. pu.* von חָקַק Eingegrabenes, Sculpturarbeit); diese Figuren waren Bilder von Chaldäern, eingegraben (gezeichnet) mit שָׁשַׁר Bergroth, hochrother Farbe. חֲגוֹרֵי Adjectivform חָגוֹר gegürtet. טְבוּלִים gefärbtes Zeug von טָבַל färben, hier nach dem Contexte: bunte Kopfbinden, Turbane. סְרוּחַ das Ueberhängende — hier von der Mütze. Gemeint sind *tiarae tinctae* (*Vulg.*), die hohen Turbane oder Mützen, wie sie auf den Denkmälern des alten Ninive zu sehen sind. שָׁלִישִׁים nicht: Wagenkämpfer, sondern: Ritter; *tristatae — nomen est secundi gradus post regiam dignitatem* (*Hier.*), s. zu Ex. 14, 7. 2 Sam. 23, 8. Die Beschreibung dieser Bildwerke entspricht vollständig den Sculpturen auf den innern Wänden der assyrischen Paläste, in den Monumenten von Nimrud, Khorsabad und Koyundschik; vgl. *Layard* Niniveh u. s. Ueberreste. Deutsch v. *Meissner*. S. 346 ff. *Vaux* Niniveh u. Persepolis, deutsch v. *Zenker* S. 201 ff. Die Bilder der Chaldäer sind nicht mythologische Figuren (*Häv.*), sondern Sculpturen von Kriegsscenen, Triumphzügen chaldäischer Herscher und Krieger, mit welchen die assyrischen Paläste geschmückt waren. Wir haben diese Sculpturen nicht in Jerusalem oder Palästina zu

suchen. Dies läßt sich weder mit *Häv.* aus 8,10 folgern, noch durch die Bemerkung von *Hitz.*: die Dirne muß in der Lage gewesen sein, solche Bilder sehen zu können, begründen. Dieses Sehenkönnen konte für Juda durch den Verkehr, der schon von Jona's Zeiten an zwischen Palästina und Ninive statthatte, vermittelt sein. Wenn Israeliten nach Ninive reisten und die dortigen Paläste sahen, so konten sie bei ihrer Rückkehr durch Erzählungen das Volk mit der Herrlichkeit Ninive's bekant machen. Dagegen darf man nicht einwenden, daß die Dirne Gesandte erst nachher sendet v. 16 (*Hitz.*); denn Gesandte schickte Juda nach Chaldäa, nicht um die Herrlichkeiten Assyriens in Augenschein zu nehmen, sondern um Bündnisse mit den Chaldäern anzuknüpfen oder ihre Gunst sich zu erwerben. Eine solche Gesandtschaft hat z. B. Zedekija nach Babel geschickt (Jer. 29,3), welche Ez. in v. 16[b] ohne Zweifel im Auge hat, und der schon andere vorangegangen sein mögen, worüber die BB. der Kg. u. der Chron. eben so wenig als über die des Zedekija berichten. Der Gedanke dieser Vv. ist also folgender: das Bekantwerden Israels (Juda's) mit der weltmächtlichen Herrlichkeit der Chaldäer, von welcher die Sculpturen ihrer Paläste Zeugnis gaben, reizte Juda zur Anknüpfung von politischem und mercantilem Verkehr mit dieser Weltmacht, durch den es in das heidnische Wesen und den Götzendienst der Chaldäer verstrickt wurde. Die Chaldäer kamen und begründeten einen Verkehr, durch den Juda mit heidnischem Wesen verunreinigt und hernach auch mit Widerwillen gegen dieselben erfült wurde, weil es dadurch in Abhängigkeit von den Chaldäern gerieth. Die Folge hievon war, daß auch der Herr Juda's überdrüssig wurde (v. 17 f.). Denn statt zum Herrn zurückzukehren, wandte Juda sich an die andere Weltmacht, an Aegypten und erneuerte unter Zedekija die alte Buhlerei mit diesem Volke (v. 19—21 vgl. mit v. 8). Die Form וַתַּעְגְּבָה v. 20, welche das *Keri* auch v. 18 bietet, hat *ah* als Fömininendung angenommen (nicht das cohortative *ah*), wie תָּרֹנָּה Prov. 1,20. 8,1, vgl. *Del.* zu Iob S. 117 u. 268. פִּלַגְשִׁים sind hier *scorta mascula* (*Kimchi*); eine drastisch-sarkastische Bezeichnung der סָרִיסִים Eunuchen oder Höflinge. Die bildliche Schilderung ist dem wollüstigen Charakter des ägyptischen Götzendienstes entsprechend. Die Geilheit der Rosse und Esel wird auch von *Aristot. hist. anim. VI, 22* u. *Columella, de re rust. VI, 27* hervorgehoben; und die des Rosses schon von Jer. 5,8. auf den Götzendienst des Volkes angewandt. בָּשָׂר wie 16,26. פָּקַד (v. 21) sich umsehen nach etw., d. h. es aufsuchen; nicht: vermissen (*Häv.*).

V. 22—35. Bestrafung der Buhlerin Jerusalem. V. 22. *Darum, Oholiba, also spricht der Herr Jehova: Siehe ich erwecke wider dich deine Liebhaber, von welchen deine Seele sich losgerissen, und lasse sie über dich kommen von ringsumher,* V. 23 *die Söhne Babels und alle Chaldäer, Gebieter, Herren und Edle, alle Söhne Assurs mit ihnen, Auserlesene von Anmut, Landpfleger und Statthalter insgesamt, Ritter und Rathsherren, auf Rossen reitend alle.* V. 24. *Und sie werden über dich kommen mit Waffenrüstung, Wagen und Rädern, und mit einer Schar von Völkern; Tartsche und Schild und Helm werden sie wider dich richten ringsum; und ich übergebe ihnen das Gericht, daß sie dich richten nach ihren Rech-*

ten. V. 25. *Und ich richte meinen Eifer gegen dich, daß sie mit dir handeln sollen in Grimm; Nase und Ohren werden sie dir abschneiden, und dein Leztes soll durch's Schwert fallen. Sie werden deine Söhne und deine Töchter nehmen, und dein Leztes wird durch Feuer verzehrt werden.* V. 26. *Sie werden dir deine Kleider ausziehen und dein herrliches Geschmeide nehmen.* V. 27. *Ich werde wegschaffen dein Laster von dir und deine Hurerei vom Lande Aegypten, daß du deine Augen nicht mehr zu ihnen erhebest und Aegypten nicht ferner gedenkest.* V. 28. *Denn also spricht der Herr Jehova: Siehe ich gebe dich in die Hand derer die du hassest, in die Hand derer, von welchen deine Seele sich losgerissen;* V. 29 *und sie sollen mit dir handeln in Haß und alle deinen Erwerb nehmen und dich nackt und bloß lassen, daß aufgedeckt werde deine hurerische Scham und dein Laster und deine Hurerei.* V. 30. *Geschehen soll dir solches, weil du den Völkern nachhurtest, darum daß du dich mit ihren Götzen verunreinigtest.* V. 31. *Auf dem Wege deiner Schwester bist du gewandelt, so gebe ich denn ihren Kelch in deine Hand.* V. 32. *So spricht der Herr Jehova: den Kelch deiner Schwester solst du trinken, den tiefen und weiten, zum Lachen und zum Spotte wird er sein, weil er so viel faßt.* V. 33. *Voll Trunkenheit und Jammers wirst du werden; ein Kelch der Oede und Verödung ist der Kelch deiner Schwester Samaria.* V. 34. *Du wirst ihn austrinken und ausschlürfen und seine Scherben benagen, und deine Brüste (daran) zerreißen; denn ich habe es geredet, ist der Spruch des Herrn, Jehova's.* V. 35. *Darum also spricht der Herr Jehova: weil du mein vergessen und mich hinter deinen Rücken geworfen hast, solst du auch dein Laster und deine Hurerei tragen.* — Weil Jerusalem sich wie Samaria der Buhlerei ergeben hat, so soll sie auch das Schicksal ihrer Schwester teilen. Die Buhlen, deren sie überdrüssig geworden, wird Gott als Feinde wider sie herbeiführen. Die Chaldäer werden mit ihrer ganzen Macht herbeikommen und das Gericht der Vernichtung an ihr vollstrecken. — Um die große und gewaltige Heeresmacht derselben zu schildern, zählt Ez. v. 23 u. 24 die Völker und ihre Kriegsrüstung auf: die Söhne Babels d. h. die Bewohner Babyloniens, die Chaldäer das herschende Volk des damaligen Weltreichs und alle Söhne Assurs d. h. die Bewohner der östlichen Teile des Reichs und die früheren Weltherscher. Dunkel sind die W. פְּקוֹד וְשׁוֹעַ וְקוֹעַ, welche die Alten fast einstimmig für Namen verschiedener Völkerschaften des chaldäischen Reichs gehalten haben. So auch *Ew.*, aber sicher unrichtig; denn die Worte sind Apposition zu וְכָל־כַּשְׂדִּים, wie schon das Fehlen der Copula ו vor פְּקוֹד zeigt. Hiezu stimt, daß שׁוֹעַ Jes. 32, 5 u. Hi. 34, 19 die Bed. der Vornehme, durch Glücksgüter Hochgestellte, hat, die auch für unsere Stelle vollkommen paßt. Demgemäß ist פְּקוֹד nicht in der Bed. Heimsuchung, Ahndung, nach Jer. 50, 21 zu nehmen, sondern nach פָּקַד die Aufsicht haben oder führen zu erklären, und das Abstractum Aufsicht *pro concreto* Aufseher, Gebieter = פָּקִיד gebraucht. Endlich קוֹעַ bed. nach den Rabb., *Vulg.* u. A. Fürsten, Edle. Die Prädicate in v. 23^{b} sind aus v. 6 u. 12 wiederholt, und nur קְרוּאִים hinzugesezt. Dieses Wort ist aus dem Pentat. genommen, wo die Häupter der Stämme und Geschlechter als

Mitglieder der Rathsversammlung der ganzen Gemeinde Israels קְרוּאֵי הָעֵדָה oder קר׳ מוֹעֵד zur Versammlung Berufene heißen (Num. 1,16. 16,2). Zur Sache bemerkt *Mich.* treffend: *Per sarcasmum eos eodem modo describit, quemadmodum antea descripserat ut dilectos ab ea.* — Schwierig ist das ἅπ. λεγ. הֹצֶן, wofür viele *Mscr.* חֹצֶן lesen, zu erklären, sowol nach seiner Bedeutung als nach seiner Stellung im Satze. Die Zusammenstellung mit רֶכֶב וְגַלְגַּל führt darauf, daß הֹצֶן auch ein Kriegsgeräth oder eine Waffengattung bezeichne. Doch können die Worte nicht Subject zu וּבָאוּ sein, sondern wie das folgende וּבִקְהַל עַמִּים lehrt, nur eine Nebenbestimmung enthalten, wie oder womit die v. 23f. genanten Völker kommen, und dem Verbo in freier Weise untergeordnet sein. Die Versuche von *Ew.* u. *Hitz.*, durch Conjecturen zu helfen, sind gewaltsam und höchst unwarscheinlich. נָתַתִּי לִפְנֵיהֶם ich übergebe ihnen (nicht: ich lege ihnen vor); נָתַן לִפְנֵי wie 1 Kg. 8,46 übergeben, in die Hand, Gewalt jemandes geben. So לִפְנֵי auch Gen. 13,9. 24,51. — In v. 25f. wird die Vollziehung des Gerichts im Einzelnen geschildert. Die W.: Nase und Ohren nimt man dir, sind nicht mit den Aelteren aus der Sitte der Aegypter u. anderer Völker: der Ehebrecherin die Nase abzuschneiden, zu erklären, sondern individualisirende Schilderung der Verstümmelung der Gefangenen durch die Feinde. אַחֲרִית nicht: Nachkommenschaft, was zum lezten Satze des V. gar nicht paßt und auch sprachlich nicht begründet ist, s. zu Am. 4, 2, sondern: das lezte; im Bilde des ersten Satzes: der Rumpf, im zweiten Satze: das lezte was nach Wegnahme der Söhne und Töchter d. h. nach Tödtung und Wegführung der Einwohner in Jerusalem noch übrig bleibt — die leeren Häuser. Zu v. 26 vgl. 16,39. — In v. 27 ist „vom Lande Aegypten" nicht s. v. a. die von Aegypten her datirt, denn dem parallelen מִמֵּךְ zufolge gehört diese Bestimmung nicht zu זְנוּתֵךְ sondern zu הִשְׁבַּתִּי: ich mache daß deine Hurerei von Aegypten abläßt (*Hitz.*). — Zu v. 28^{a} vgl. 16,37; zu 28^{b} vgl. v. 17 oben; zu 29 vgl. v. 25 u. 26 u. 16,39. — V. 31 sieht auf v. 13 zurück, u. 31^{b} wird in v. 32—34 weiter ausgeführt. Juda soll wie Samaria den Kelch des göttlichen Zorngerichts trinken. Zu dem Bilde des Kelchs vgl. Jes. 51,17. Jer. 25,15. Dieser Kelch wird v. 32 als tief und weit d. h. viel fassend beschrieben, so daß wer ihn austrinkt von seinem Inhalte ganz berauscht wird. תִּהְיֶה ist 3. Person, das Subject aber nicht כּוֹס, sondern das folgende מִרְבָּה: die Größe oder Weite des Bechers wird zum Lachen und zum Spotte sein. Willkürlich ist die Ergänzung: *dir* zum L. u. Sp. werden, was nicht einmal einen passenden Sinn ergibt, da nicht Juda, sondern die Völker über den Becher lachen. Andere halten תִּהְיֶה für 2. Pers.: du wirst werden; aber abgesehen von der Anomalie des Genus, da das *mascul.* statt des *foem.* stehen solte, hat *Hitz.* dagegen mit Recht geltend gemacht, daß mit den Worten nach dieser Fassung nicht nur die Erklärung des Bildes im folgenden V. anticipirt, sondern sogar die Folge des dortigen שִׁכָּרוֹן וְיָגוֹן ausgesprochen würde. *Hitz.* will deshalb die W. von תִּהְיֶה bis וּלְלַעַג als Glosse streichen und מִרְבָּה in מַרְבָּה ändern: welcher viel faßt; allein zu solchem kritischen Gewaltstreich ist kein zureichender Grund vorhanden. Die Form מִרְבָּה obgleich ἅπ. λεγ. ist doch als *nomen subst.* nicht anzufechten, und nimt man מִרְבָּה לְהָכִיל die

Größe zu fassen als Subject des Satzes, so enthält derselbe noch eine weitere Beschreibung des Bechers, die dem Folgenden nicht vorgreift: wenn auch der Becher nicht sowol wegen seiner Größe, als vielmehr wegen seiner Bestimmung zum Austrinken Gegenstand des Lachens und Spottens sein wird. In v. 33 sind Bild und Sache zusammengefaßt, indem zu שִׁכָּרוֹן Trunkenheit יָגוֹן Jammer, Leid hinzugesezt und der Becher als Becher der Verwüstung bezeichnet wird. Das Bild des Trinkens ist v. 34 in kühner Weise bis zum Benagen der Scherben des Bechers und zum Zerreißen der Brüste an den Scherben gesteigert. — In v. 35 wird mit wiederholter Hervorhebung der Verschuldung die Schilderung des Gerichts abgeschlossen. Zu 35^b vgl. 16,52 u. 58.

V. 36—49. Nochmalige Zusammenfassung der Sünden wie der Strafe der beiden Weiber. V. 36. *Und Jehova sprach zu mir: Menschensohn, wilst du richten die Ohola und die Oholiba, so zeige ihnen ihre Greuel an.* V. 37. *Denn sie haben Ehebruch getrieben und Blut ist in ihren Händen; und mit ihren Götzen haben sie die Ehe gebrochen, und auch ihre Söhne, die sie mir geboren, haben sie ihnen hindurchgehen lassen zum Verzehren.* V. 38. *Weiter haben sie dies mir getan: sie haben mein Heiligtum verunreinigt an selbigem Tage und meine Sabbate entweiht.* V. 39. *Wenn sie ihre Söhne ihren Götzen schlachteten, kamen sie in mein Heiligtum an selbigem Tage, es zu entweihen; und siehe so haben sie getan inmitten meines Hauses.* V. 40. *Ja sogar geschickt haben sie zu Männern kommend aus der Ferne; zu ihnen wurde Botschaft gesandt und siehe sie kamen, für welche du dich badetest, deine Augen schminktest und Schmuck anlegtest,* V. 41 *und dich seztest auf ein prächtiges Polster, und ein Tisch ward zugerichtet vor ihnen, darauf legtest du mein Rauchwerk und mein Oel.* V. 42. *Und das laute Geräusch ward ruhig dabei, und zu den Männern aus der Menschenmenge wurden Zecher gebracht aus der Wüste, und sie legten Armbänder an ihre Hände und herrliche Kronen auf ihre Häupter.* V. 43. *Da sprach ich zu der für Ehebruch Entkräfteten: nun wird ihre Hurerei gar selber huren,* V. 44 *und man wird zu ihr eingehen, wie man zu einer Hure eingeht; so gingen sie zur Ohola und Oholiba ein, den lasterhaften Weibern.* V. 45. *Aber gerechte Männer, die sollen sie richten nach dem Rechte der Ehebrecherinnen und nach dem Rechte der Blutvergießerinnen; denn Ehebrecherinnen sind sie und Blut ist in ihren Händen.* V. 46. *Denn so spricht der Herr Jehova: Heraufführen wider sie werde ich eine Versammlung und sie preisgeben zur Mißhandlung und zur Beute.* V. 47. *Und steinigen soll sie die Versammlung und sie zerhauen mit ihren Schwertern; ihre Söhne und ihre Töchter sollen sie tödten, und ihre Häuser mit Feuer verbrennen.* V. 48. *So werde ich das Laster ausrotten aus dem Lande, daß alle Weiber sich warnen lassen und nicht Laster üben wie ihr.* V. 49. *Und sie sollen eure Laster auf euch bringen und die Sünden eurer Götzen solt ihr tragen, und solt erkennen, daß ich der Herr Jehova bin.* — Die Eingangsworte הֲתִשְׁפּוֹט וגו' weisen nicht nur auf 22,2, sondern zugleich auf 20,4 zurück und zeigen, daß unser Abschnitt eine sachliche Zusammenfassung des Inhalts der ganzen Gruppe c. 20—23 sei. Der sachliche Inhalt dieser Vv. lehnt sich eng an

c. 16 an, besonders in der Bezeichnung der Sünden als Ehebruch und Blutvergießen, vgl. v. 37 u. 45 mit 16, 38. נִאֵף אֶת־גִּל׳ mit den Götzen Ehebruch treiben, wobei die Götzen dem Jehova als dem Gemahle Israels gleichgestelt sind, vgl. Jer. 3, 8 u. 2, 27. Zu dem Molochsdienste v. 37[b] vgl. 16, 20 f. u. 20, 31. Die Entweihung des Heiligtums v. 38[a] wird in v. 39 näher bestimt. Das בַּיּוֹם הַהוּא v. 38, an welchem LXX u. *Hitz.* Anstoß genommen, so daß jene es weggelassen haben, dieser es als Glosse streichen will, ist hinzugefügt, um die Entweihung des Heiligtumes als gleichzeitig mit dem Molochsdienste v. 37[b] zu bezeichnen, wie sich aus v. 39 deutlich ergibt. Zur Sache vgl. 2 Kg. 21, 4. 5. 7. Die Entheiligung der Sabbate wie 20, 13. 16. — Zu v. 39[a] vgl. 16, 21. Die Worte sind nicht so zu verstehen, als habe man im Tempel die Kinder dem Moloch geopfert, sondern nur so, daß man unmittelbar, nachdem man dem Moloch Kinder geopfert hatte, in den Tempel Jehova's ging, um hier auch Jehova zu verehren, wodurch man Jehova dem Moloch gleichstellte. Dies war eine Profanation (חִלֵּל) seines Heiligtumes.

In v. 40—44 ist nicht mehr vom eigentlichen Götzendienste die Rede, sondern von dem gottwidrigen Bündnisse, welches Juda mit Chaldäa einging. Juda schickte Boten nach Chaldäa und, um die Chaldäer zu empfangen, schmückte es sich für dieselben wie eine Buhlerin für den Empfang ihrer Buhlen. Sie sezte sich auf einen prächtigen Diwan; vor demselben war ein Tisch zugerichtet, auf welchem das Rauchwerk und Oel stand, welches sie Jehova schuldete. So hat *Klief.* den Sinn von v. 40 u. 41 richtig angegeben. Auf ein neues strafwürdiges Vergehen weist schon das steigernde וְאַף כִּי v. 40 hin. Dieses kann nicht Götzendienst sein, weil schon in v. 38 u. 39 der Molochsdienst als der ärgste götzendienerische Greuel genant ist. Für eigentlichen Götzendienst paßt auch nicht das Senden nach (zu) Männern, die aus der Ferne kommen; denn Männer, welche die Buhlerin durch Boten einlud zu kommen, können nicht Götzen sein, die sie aus fernem Lande holen ließ. Es sind vielmehr Assyrer oder Chaldäer gemeint und zwar nach v. 42 erstere, vgl. Jes. 39, 3. Was *Hitz.* dagegen einwendet, daß nämlich nach jenen das eine Weib gesandt habe und überhaupt deren Beschickung und Kommen schon abgehandelt sei (v. 16), ist unbeweisend. Denn die Singulare im lezten Glide von v. 40 zeigen, daß auch hier nur das eine Weib die Männer hat sich kommen lassen. Selbst תִּשְׁלַחְנָה könte 3 *pers. sing.* sein, da diese Form zuweilen die Endung נָה annimt, vgl. *Ew.* §. 191[c] u. *Ges.* §. 47 Anm. 3. Der Umstand aber, daß vom Senden nach Chaldäa schon v. 16 die Rede war, schließt eine nochmalige Erwähnung dieser Sache unter einem neuen Gesichtspunkte nicht aus. Um sich die Gunst der Männer, nach welchen sie geschickt hatte, zu erwerben, schmückte sich das Weib. כָּחַל ist das arab. كحل die Augen mit Stibium (*Kohol*) schmücken, vgl. zur Sache die Bem. zu 2 Kg. 9, 30. Dann sezt sie sich auf ein Polster (nicht: legt sich auf ein Lager; denn יָשַׁב bed. nicht sich legen), vor welchem ein Tisch zugerichtet ist mit Speisen, auf den sie Rauchwerk und Oel gesezt hat. Das Suffix an עָלֶיהָ geht auf שֻׁלְחָן und ist als *neutrum* zu fassen, was zu dem Tisch als einer Sache paßt, wie denn auch שֻׁלְחָן im Plural gewöhnlich die Endung

רי annimt. *Ew.* u. *Häv.* finden in v. 41 eine Schilderung der Lectisternien und des unzüchtigen Cultus der babylonischen Mylitta. Allein dazu paßt weder das Sitzen (יָשַׁב) auf einem Polster (Diwan) noch der Platz hinter dem Tische, den das Weib eingenommen hat. Richtig bemerkt schon *Hitz.*: „wenn sie auf einem Polster Platz nimt und ein Tisch vor sie hingerückt ist, so will sie offenbar speisen und zwar mit den Männern, für welche sie sich gepuzt hat. Das Oel wird bei Tische versalbt (Am. 6, 6. Prov. 21, 17 vgl. Ps. 23, 5), das Räucherwerk angezündet.“ Mein Räucherwerk und mein Oel ist das Räucherwerk und Oel, welches Gott ihr gegeben hat und das sie zu seinem Dienste verwenden solte, aber für sich und ihre fremden Freunde verschwendet, vgl. 16, 18. Hos. 2, 10. Das Oel war als Landesprodukt Palästina's Gabe Jehova's; Räucherwerk erzeugte zwar Palästina nicht, aber da das Geld, mit dem Juda dasselbe kaufte oder die Güter, für welche man es eintauschte, Gottes Gabe waren, so konte Jehova es auch sein Räucherwerk nennen. Sehr dunkel ist v. 42. Die Uebersetzung des ersten Satzes: *et vox multitudinis exultantis in ea* (*Vulg.*) oder: die Stimme einer sorglosen Menge in ihr (*Häv.*), läßt sich schwerlich rechtfertigen. Wo sonst קוֹל הָמוֹן vorkomt, da bedeutet es nicht: Stimme einer Menschenmenge, sondern lautes Getöse, vgl. Jes. 13, 4. 33, 3. Dan. 10, 6 u. 1 Sam. 4, 14, wo קוֹל הֶהָמוֹן mit קוֹל הַצְּעָקָה synonym steht. Auch wo הָמוֹן von der Menschenmenge gebraucht ist, bezeichnet es die lärmende, tosende, tobende Menge; hienach kann שָׁלֵו nicht als Adjectiv mit הָמוֹן verbunden werden, weil ein stilles Menschengetöse ein Widerspruch ist und שָׁלֵו weder *exultans*, noch sorglos ausgelassen (*Häv.*), sondern nur ruhig, still und zufriden lebend bedeutet. שָׁלֵו kann also nur Prädicat zu קוֹל הָמוֹן sein: der Hall des Geräusches oder das laute Getöse war (oder wurde) ruhig, stille. בָּהּ dabei (*neutrum* wie בָּהּ daran Gen. 24, 14). Die folgenden W. וְאֶל אֲנָשִׁים וגו׳ lassen sich nicht zum Vorhergehenden ziehen, weil diese Verbindung keinen Sinn ergibt. Sie gehören zum Folgenden. אֲנָשִׁים מֵרֹב אָדָם können nur die aus der Ferne gekommenen Männer v. 40 sein. Zu diesen wurden herzugebracht d. h. zu kommen veranlaßt Zecher aus der Wüste. Das *Chet.* סוֹבְאִים ist ohne Zweifel Particip von סָבָא Trinker, Zecher, und des *hoph.* מוּבָאִים statt des *Kal* בָּאִים um der Paronomasie mit סוֹבְאִים willen gewählt. Hienach können jene nur die Assyrer (בְּנֵי אַשּׁוּר v. 5 u. 7), diese (die Zecher) nur die Chaldäer (בְּנֵי בָבֶל v. 15) sein. Für die Söhne Babels eignet sich auch die Bezeichnung Trinker, da *Curtius* (*V, 1*) die Babylonier als *maxime in vinum et quae ebrietatem sequuntur, effusi* schildert. Der Zusatz: „aus der Wüste“ kann, obwol מִמִּדְבָּר dem מִמֶּרְחָק v. 40 correspondirt, doch nicht die Heimat dieser Leute, sondern nur den Ort angeben, von woher sie nach Juda kamen, nämlich von der arabisch-syrischen Wüste, die Palästina von Babylon trennte. Diese Völker schmückten die Arme der Buhlerinnen mit Spangen und ihre Köpfe mit herrlichen Kränzen (Kronen). Die Pluralsuffixe lehren, daß die Worte von beiden Weibern gelten, was durch die Nennung beider in v. 44 bestätigt wird. Subject zu וַיִּתְּנוּ sind nicht blos die סוֹבְאִים, sondern zugleich die אֲנָשִׁים מִמֶּרְחָק v. 40. Der Gedanke ist dieser: Durch den Verkehr mit diesen Völkern gelangten Samaria und Juda

zu Reichtum und irdischer Herrlichkeit. Güter, mit welchen nach v. 16, 11 ff. Jehova sein Volk geschmückt hatte. Hienach scheint der Sinn dieses V. im Zusammenhange folgender zu sein: Als die Assyrer mit Israel Bündnisse zu schließen begonnen hatten, trat Ruhe ein. Zu jenen kamen hernach noch die Chaldäer hinzu, so daß Israel und Juda durch ihr Buhlen mit diesen Völkern zu irdischem Reichtume und Glanze gelangten. Ueber dieses Treiben urteilte Gott: Juda sei in Buhlerei so versunken, daß es diese Sünde nimmer lassen könne. So verstehen wir v. 43, und verbinden לַבָּלָה נִאֻפִים mit וָאֹמַר ich sprach von der für Hurerei Entkräfteten. בָּלָה *foem.* von בָּלֶה verbraucht, abgenuzt, z. B. von Kleidern Jos. 9, 4. 5, auf Personen übertragen: verfallen, an Kraft geschwächt, so das Verbum Gen. 18, 12. Das dem בָּלָה beigeordnete נִאֻפִים bezeichnet nicht das Mittel, durch welches die Lebenskraft verbraucht ist, sondern ist *accus.* der Richtung oder Beziehung: geschwächt in Bezug auf Ehebruch, nicht mehr fähig denselben zu treiben.[1] In dem folgenden Satze עַתָּ יִזְנֶה וגו ist תַּזְנוּתֶיהָ Subject zu יִזְנֶה und das *Chet.* richtig, das *Keri* unrichtig, aus falscher Deutung hervorgegangen. Solte תזנותיה Object zu יִזְנֶה, also das Weib Subject sein, so müßte das Fömin. תִּזְנֶה stehen. Dies war dagegen nicht notwendig, wenn תזנותיה Subject ist, mag man dieses Wort nun für Plural von תַּזְנוּתִים oder mit *Ew.* §. 259[b] für Singular halten, da es in beiden Fällen Abstractum bleibt, dem das Verbum in der Masculinform leicht voraufgehen kann. וָהִיא ist Verstärkung nicht blos des Suffixes, sondern des Nomens: und zwar sie (ihre Hurerei). Die Sünde des Hurens ist personificirt, als רוּחַ זְנוּנִים Hos. 4, 12 gedacht — als Hang zum Huren, der fortwirkt, nachdem das Weib selbst dazu unfähig geworden ist. — V. 44 enthält das Ergebnis der bisherigen Schilderung des buhlerischen Wesens beider Weiber, woran v. 45 ff. das Verhalten Gottes dazu, die Bestrafung der Sünderinnen angereiht wird. וַיָּבוֹא mit unbestimtem Subjecte: man ging zu ihr. אֵלֶיהָ das eine Weib, die Oholiba. Erst im Nachsatze wird das zu Sagende auf beide ausgedehnt. Nur bei dieser Fassung des 44. V. kommen die Verba וַיָּבוֹא (*imperf. c.* ו *consec.* als historisches Tempus) und das *perf.* בָּאוּ zu ihrem Rechte. Der Plur. אִשֹּׁת komt nirgends weiter vor; *Hitz.* will ihn daher als „unerhört" in den Singul. אֵשֶׁת ändern und dieses Attribut nur auf die Oholiba beziehen, von welcher im ersten Versglide, sowie in v. 43. 40 u. 41 allein die Rede war. Das Gericht über die beiden Schwestern sollen gerechte Männer vollziehen v. 45. Gerecht heißen die Chaldäer nicht im Vergleiche mit den Israeliten, sondern als Werkzeuge der göttlichen Strafgerechtigkeit in diesem besonderen Falle, indem sie gerechtes Gericht an den Sünderinnen üben — für Ehebruch und Blutvergießen, vgl. 16, 38. Die Infinitive הַעֲלֵה und נָתוֹן v. 46 stehen für die 3 *pers. fut.* Im Uebrigen vgl. die Erört. zu 16, 40 u. 41. Die Formel נָתַן לְזַעֲוָה ist nach Deut. 28, 25 gebildet u. zu j. St. er-

1) Der Versuch von *Ew.* לַבָּלָה נִאֻפִים als selbständigen Satz zu fassen: „zum Teufel der Ehebruch" läßt sich sprachlich nicht rechtfertigen, und der von *Hitz.*: „die Welke treibt Ehebruch" ist unnatürlich gekünstelt; denn לְ als *nota dativi* genommen würde den Sinn ergeben: die Welke hat (besizt) den Ehebruch als ihr Eigentum — und dies als Frage zu fassen, ist durch nichts indicirt.

klärt worden. וְבַרֵּא ist *infin. abs. pi.*; wegen der Bed. des Wortes s. zu 21, 24. An diesem Strafgerichte sollen alle Weiber d. h. alle Völker ein Beispiel zur Warnung nehmen, um vom Götzendienste abzulassen. נִוַּסְּרוּ ist eine Mischform aus Niph. u. Hitp. für הִתְוַסְּרוּ, wie נִכַּפֵּר Deut. 21, 8 s. z. d. St. — Zu v. 49 vgl. 16, 58. — Die Strafe wird beiden Weibern Israel und Juda als noch bevorstehend angekündigt, obwol die Ohola (Samaria) schon seit geraumer Zeit dem Gerichte verfallen war. Dies erklärt sich aus der consequenten Durchführung der Allegorie, in der beide Reiche als Schwestern einer Mutter dargestelt sind, und läßt sich damit rechtfertigen, daß die bevorstehende Zerstörung Jerusalems und des Reiches Juda einerseits die noch in Palästina befindlichen Reste des Zehnstämmereichs mit betraf, andererseits aber das Gericht sich nicht auf die Zerstörung der beiden Reiche beschränkt, sondern auch die späteren Gerichte, welche über das ganze Volk ergingen, mit umfaßt.

Cap. XXIV. Weissagung der Zerstörung Jerusalems durch Gleichnis und Zeichen.

An dem Tage, da der König von Babel die Belagerung und Einschließung Jerusalems begann, wurde dem Ezechiel am Chaboras dieses Ereignis von Gott geoffenbart (v. 1 u. 2) und ihm befohlen, dem Volke durch ein Gleichnis das Schicksal der Stadt und ihrer Bewohner zu weissagen (v. 3—14). Hierauf kündigte ihm Gott den Tod seines Weibes an und gebot ihm, darüber keine Trauer zu zeigen. Am Abende darauf starb sein Weib und er tat wie ihm geboten war. Deshalb vom Volke gefragt, erklärte er demselben, daß sein Tun vorbildlich für ihr Verhalten bei dem Falle Jerusalems sei (v. 15—24). Diesen Fall werde ein Entronnener dem Propheten berichten, und dann werde er sich nicht mehr stumm verhalten, sondern wiederum zum Volke reden (v. 25—27). — Von diesen lezten drei Versen abgesehen enthält demnach dieses Cap. zwei Gottesworte, von welchen das erste in einem Gleichnisse die Drangsale und den Ausgang der Belagerung Jerusalems durch die Chaldäer darlegt (v. 1—14), das zweite durch ein Zeichen den Schmerz und die Trauer Israels, namentlich der Exilirten, über den Untergang der Stadt mit ihrem Heiligtume und ihren Bewohnern vorbildet. Diese beiden Gottesworte sind wie durch ihren Inhalt verbunden, so auch an einem Tage dem Propheten eröffnet worden, und zwar, wie im Eingange v. 1 u. 2 nachdrücklich bemerkt wird, an dem Tage des Beginnes der Belagerung Jerusalems durch den König von Babel.

V. 1. *Und es geschah das Wort Jehova's zu mir im neunten Jahre, im zehnten Monde, am zehnten des Monden, also:* V. 2. *Menschensohn, schreibe dir den Namen des Tags, dieses selbigen Tages! Geworfen hat sich der König von Babel auf Jerusalem an diesem selbigen Tage.* — Das Datum: der zehnte Tag im zehnten Monate des neunten Jahres nach Jojachins Wegführung (1, 2) oder — was dasselbe ist — der Regierung des an seine Stelle zum Könige eingesezten Zedekija, ist Jer. 52, 4. 39, 1 u. 2 Kg. 25, 1 als der Tag genant, an welchem Nebucadnezar durch Errich-

tung eines Walles die Stadt Jerusalem einschloß, und nach dem Exile noch wurde dieser Tag deshalb als Fasttag begangen Sach. 8, 19. Was so bei Jerusalem geschah, das ward dem Ez. am Chaboras an dem nämlichen Tage geoffenbart und den Exulanten zu verkündigen ihm aufgetragen, *ut et ipsi et obsessi tum ex tempore tum ex rerum eventu discerent, non casui neque Babyloniorum potentiae urbis excidium esse adscribendum, sed ejus voluntati, qui multo ante praedixerat, ob civium impietatem urbem esse igni comburendam: Ezechielem quoque prophetam esse veridicum, quippe qui Hierosolymae statum e Babylone tam longe dissita nosse potuit et palam facere. Prad.* Diese Bestimtheit der Vorherverkündigung läßt sich weder durch willkürliche Umdeutungen der Worte, noch mit *Hitz.* durch die grundlose Behauptung, daß der Tag erst nach dem Ereignisse so bestimt worden sei, in ein *vaticinium post eventum* verwandeln. — Den Namen des Tags schreiben heißt s. v. a. den Tag notiren. Der Grund, weshalb? wird v. 2[b] angegeben: weil sich Nebuc. an diesem Tage auf Jerusalem geworfen hat. So hat *Ew.* den Sinn des סָמַךְ gut wiedergegeben. סָמַךְ bed. stützen, stemmen (seine Hand), danach hier u. Ps. 88, 8 sich mit Macht auf etwas stemmen. Unerweislich ist dagegen die dem Worte aus dem Syr. aufgedrungene Bed. sich nähern (*Ges. Win.* u. A.).

V. 3—14. **Das Gleichnis von dem Topfe mit den Kochstücken.** V. 3. *Und trage dem widerspenstigen Geschlechte ein Gleichnis vor und sprich zu ihnen: So spricht der Herr Jehova: setze den Topf an, setze an und gieß auch Wasser hinein;* V. 4 *sammle seine Fleischstücke hinein, alle guten Stücke, Lende und Schulter, mit auserlesenen Knochen fülle ihn;* V. 5 *das auserlesenste Kleinvieh nimm und auch einen Holzstoß für die Knochen darunter; laß es tüchtig sieden, auch seine Knochen darin gar kochen.* V. 6. *Darum also spricht der Herr Jehova: Wehe, Stadt der Blutschulden! Topf in welchem Rost ist und dessen Rost nicht von ihm abgeht; Stück für Stück hole sie heraus; nicht ist über sie das Los gefallen.* V. 7. *Denn ihr Blut ist in ihrer Mitte; auf nackten Felsen hat sie es hingetan, nicht auf die Erde hat sie's gegossen, daß man Staub darüber decken könte.* V. 8. *Um Grimm herbeizuführen, Rache zu nehmen, habe ich ihr Blut auf nackten Felsen kommen lassen, daß es nicht bedeckt würde.* V. 9. *Darum also spricht der Herr Jehova: Wehe der Stadt der Blutschulden! auch ich werde den Holzstoß groß machen.* V. 10. *Häufe das Holz, schüre das Feuer, mache gar das Fleisch, laß den Brei sieden, daß auch die Knochen zerkochen.* V. 11. *Und stelle ihn auf seine Kohlen leer, damit sein Erz heiß und glühend werde, daß seine Unreinigkeit in ihm schmelze, sein Rost vergehe.* V. 12. *Die Bemühungen hat er erschöpft und nicht geht von ihm sein vieler Rost ab; ins Feuer seinen Rost!* V. 13. *In deiner Unreinigkeit ist Greuel; weil ich dich gereinigt und du nicht rein geworden, so wirst du von deiner Unreinigkeit nicht mehr rein werden, bis daß ich meinen Grimm an dir stille.* V. 14. *Ich Jehova habe es geredet; es komt und ich werde es tun, werde nicht nachlassen, nicht schonen und mich's nicht gereuen lassen. Nach deinen Wegen und nach deinen Taten sollen sie dich richten, ist der Spruch des Herrn, Jehova's.*

Der Inhalt dieser Vv. wird מָשָׁל Spruchrede, Gleichnis genant, und Ez. soll dasselbe dem widerspenstigen Geschlechte vortragen. Daraus folgt, daß die folgende Handlung, die dem Propheten vorzunehmen befohlen wird, für keine wirkliche symbolische Handlung, welche er vollzogen habe, zu halten ist, sondern daß diese Handlung den Inhalt des מָשָׁל bildet d. h. der Parabel angehört. Daher ist auch die Deutung der Parabel v. 10 ff. in die Form einer Handlung gekleidet. Der Topf mit den Fleischstücken und Knochen, die in ihm gekocht und ganz verkocht werden sollen, bezeichnet Jerusalem mit seinen Bewohnern. Das Feuer, an dem sie gekocht werden, ist das Kriegsfeuer, und das Setzen des Topfes ans Feuer der Beginn der Belagerung, durch welche die Einwohnerschaft der Stadt wie Fleisch und Knochen in einem Topfe verkocht werden soll. שְׁפֹת wie 2 Kg. 4, 38 vom Setzen des Topfes an oder auf das Feuer. אֱסֹף וגו׳ tue zusammen seine Stücke hinein. נְתָחֶיהָ seine d. h. die in den Kochtopf gehörenden Fleischstücke. Diese werden näher bestimt als die besten Fleischstücke, und von diesen Hüfte (Lende) und Schulter als die vorzüglichsten noch besonders erwähnt, wozu noch die auserlesensten Knochen kommen sollen. Die Bestimmung wird noch gesteigert durch den Zusatz, daß er das Auserlesenste vom Kleinvieh dazu nehmen soll. Die auerlesensten Fleischstücke und die Knochenstücke bezeichnen den tüchtigsten und kräftigsten Teil der Bevölkerung der Stadt. Zum Verkochen dieser Stücke, besonders der Knochen ist ein tüchtiges Feuer erforderlich. Dies besagen die W.: und auch einen Holzstoß für die Knochen darunter. דּוּר v. 5, wofür v. 9 מְדוּרָה steht, bed. einen Holzstoß und komt in dieser Bed. auch Jes. 30, 33 vor, von דּוּר ringsum legen, reihen, schichten. דּוּר הָעֲצָמִים kann wegen des Artikels nicht einen Haufen Knochen bed., sondern nur: einen Holzstoß für die (vorher genanten) Knochen, nämlich zum Verkochen derselben. Beachtet man den Artikel, so wird schon dadurch sowol die Annahme, daß Ez. einen Haufen Knochen habe unter den Topf legen sollen, als auch die Emendation des הָעֲצָמִים in עֵצִים (*Böttch. Ew. Hitz.*) als unstatthaft abgewiesen. Wenn auch דּוּר an und für sich nicht einen Holzstoß, sondern nur *strues* bedeutet, so ergibt sich doch die Bestimmung, daß das Aufgeschichtete Holz sei, aus dem Contexte zur Genüge. Wäre הָעֲצָמִים unter dem Einflusse des vorhergehenden עצמים durch Textverderbnis aus עֵצִים entstanden, so würde es keinen Artikel erhalten haben. Ohne Not will *Hitz.* auch רְתָחֶיהָ in נְתָחֶיהָ ändern. Daß רְתָחִים nicht weiter vorkomt, beweist gar nichts. Das Nomen ist dem Verbo zur Verstärkung beigegeben und ist *pluraletant.* in der Bed. das Sieden. גַּם־בָּשְׁלוּ וגו׳ hängt vom Vorhergehenden ab, indem גַּם das copulative ו ersezt hat. Ueber בָּשֵׁל gar werden, s. zu Ex. 12, 9.

In v. 6—8 wird die Deutung der Parabel gegeben, und zwar in zwei durch לָכֵן (v. 6. 9) eingeführten Gedankenreihen. Die Einführung mit לָכֵן darum, deshalb, erklärt sich daraus, daß in der Gleichnisrede v. 3 ff. oder eigentlich in dem das Gleichnis veranlassenden Factum der Einschließung Jerusalems das über Israel hereinbrechende Gericht angedeutet war. Der Gedankengang ist dieser: Weil nun das Gericht über Jerusalem begint, darum Wehe ihr, denn ihre Blutschuld ist so groß, daß

sie vernichtet werden muß. Die der Größe der Schuld entsprechende Strafe wird aber in den beiden Strophen v. 6—8 und 9—13 so explicirt, daß die erste Strophe von der Strafe der Einwohnerschaft Jerusalems, die zweite von der Strafe der Stadt selber handelt. Zur Begründung dieses lezteren Momentes wird ein im Gleichnisse selbst nicht erwähnter Umstand — der Rost am Topfe — hinzugefügt und dadurch das Bild vom Kochtopfe zweckgemäß erweitert. Uebrigens gehen in der Deutung der Parabel Bild und Sache wiederholt in einander über. Weil Jerusalem eine Stadt der Blutschulden ist, so gleicht sie einem Topfe, an welchem untilgbare Rostflecken haften. Schwierig ist v. 6^b und verschieden gedeutet. Das ל vor dem wiederholten נְתָחֶיהָ ist ohne Zweifel distributiv zu fassen: je nach ihren Stücken d. h. Stück für Stück hole sie heraus. Das Suffix an הוֹצִיאָהּ läßt sich aber nicht mit *Klief.* auf סִיר beziehen, weil dies keinen passenden Sinn ergibt. Man wird nicht sagen: hole den Topf je nach seinen Fleischstücken heraus, wenn man nur das Herausholen der Fleischstücke aus dem Topfe meint. Diese Schwierigkeit wird auch dadurch nicht beseitigt, daß man dem הוֹצִיא die Bed. hervorlangen, herlangen, gibt. Denn abgesehen davon, daß die Bedeutung: herlangen um ihn ans Feuer zu setzen sprachlich unerweislich ist, wird man auch nicht sagen: lange den Topf her je nach seinen Fleischstücken, Kochstück für Kochstück, wenn man nur das Herlangen des mit Kochstücken gefüllten Topfes meint. Das Suffix an הוֹצִיאָהּ geht auf die Stadt (עִיר) d. h. ihre Bevölkerung, „welcher ja, und nicht ihrem Häusercomplexe, die Blutschuld anhaftet“ (*Hitz.*). Auch das Suffix an נְתָחֶיהָ geht nur scheinbar auf den Topf, der Sache nach aber auf die Stadt, d. h. die Gesamtheit ihrer Bevölkerung, deren einzelne Individuen die einzelnen Kochstücke sind. Hienach ist der Sinn dieser Aufforderung nicht zweifelhaft: die ganze in Jerusalem befindliche Bevölkerung soll herausgeholt werden, und zwar alle ohne Ausnahme, indem nicht das Los über sie geworfen wird, das den einen träfe, den andern nicht. Dabei braucht man die Erwähnung des Rostes am Topfe nicht mit dem Herausholen der Kochstücke aus demselben in Causalzusammenhang zu setzen und den Sinn so zu fassen, daß alle Stücke, weil durch den Rost des Kessels unbrauchbar geworden, herausgenommen und weggeworfen werden solten (*Häv.*), sondern durch Erwähnung des Rostes geht die Erklärung schon hier über das Bild hinaus. Herausgeholt sollen die Fleischstücke werden, nachdem sie zerkocht sind, um den Topf leer zu machen und ihn dann noch ans Feuer setzen zu können, daß der ihm anklebende Rost ausgebrant werde (v. 11). Dagegen wolle man nicht mit *Klief.* einwenden, daß diese Auslegung nicht mit dem Zusammenhange stimme, denn „nach dem Schlusse des v. 5 und nach v. 10. 11 sollen die Kochstücke und selbst die Knochen nicht herausgeholt, sondern durch mächtiges Feuer verkocht, und soll der Topf nicht dadurch, daß die Kochstücke herausgeholt und weggeworfen werden, sondern dadurch leer werden, daß die Kochstücke rein zu Brei und Nichts verkochen.“ Denn das „zu Nichts verkochen“ steht nicht im Texte, sondern nur: daß selbst die Knochen garkochen, zu weichem Brei werden sollen. Was aber die Sache betrifft, so läßt sich dies nicht mit

den meisten Ausll. nur auf die Wegführung der Bewohner ins Exil beziehen. Das Herausholen der Kochstücke aus dem Topfe bezeichnet die Wegschaffung der Einwohner aus der Stadt, sowol durch Tödtung (vgl. 11,7), als durch Gefangenführung. Die Stadt soll leer von Menschen werden infolge ihrer Einschließung durch den König von Babel. Diese Drohung wird v. 7 f. motivirt durch Darlegung der Verschuldung Jerusalems. Die Stadt hat Blut vergossen, das nicht mit Erde bedeckt, sondern unbedeckt geblieben ist, wie auf einen harten Felsen gegossenes Blut, das der Stein nicht einsaugen kann, und weil nicht bedeckt zu Gott um Rache schreit, vgl. Gen. 4, 10. Hi. 16, 18 u. Jes. 26, 21. Der Gedanke ist der: Sie hat frech und schamlos gesündigt und nichts getan, ihre Sünde zu bedecken, hat keine Spur von Reue und Buße gezeigt, um ihre Schuld los zu werden. Dies hat Gott so gefügt; er hat das vergossene Blut auf einen nackten Felsen kommen lassen, daß es unbedeckt bliebe, damit er die Blutschuld rächen könne.

Die zweite Wendung der Rede (v. 9) hebt eben so an wie die erste v. 6, um die Strafvollstreckung weiter darzulegen. Gott will, um die Schuld zu rächen, den Holzstoß groß machen, ein mächtiges Feuer anschüren. Die Ausführung dieses Gedankens wird v. 10 in der Form eines Befehls an den Propheten gegeben, viel Holz unterzulegen und ein Feuer anzuzünden, daß Fleisch und Knochen verkochen. הָתֵם von תָּמַם fertig machen, mit בָּשֵׁל gar machen. Streitig ist die Erklärung von הַרְקַח הַמֶּרְקָחָה, aber die dem רָקַח beigelegte Bed. würzen ist jedenfalls unpassend und auch sprachlich unbegründet. רָקַח ist zwar Ex. 30, 25 ff. vom Bereiten des Salböls gebraucht, aber nicht vom Mischen der verschiedenen Ingredienzien, sondern warscheinlich vom Auskochen der Gewürze, um ihre Essenz herauszuziehen, so daß „auskochen" wol die eigentliche Bed. des Wortes ist. מֶרְקָחָה ist Hi. 41, 23 der siedende Salbentiegel. יֵחָרוּ ist Cohortativ Hiph. von חָרַר glühen, verbrant werden. V. 11. Wenn so Fleisch und Knochen verkocht sind, soll noch der Kessel leer auf die Kohlen gesezt werden, damit durch die Hitze der Rost an ihm ausgeglüht werde. Hiebei ist das Entleeren des Kessels oder Topfes durch Ausschütten des zu Brei gekochten Fleisches als selbstverständlich übergangen. Die Unreinigkeit des Topfes ist sein Rost. תִּתֹּם ist aramaisirende Form für תֵּתֹם = תִּתַּם. Den Sinn hat *Mich.* gut so angegeben: *civibus caesis etiam urbs consumetur.*[1] — In v. 12 ff. wird die Notwendigkeit des Ver-

1) *Hitzig* findet in dieser Darstellung ein Hysteronproteron, weil die Reinigung des Kessels dem Kochen des Fleisches in ihm hätte vorhergehen, nicht nachfolgen sollen, und weil auch, auf die Sache gesehen, der Rost der Sünde nicht an der Stadt als Häusermasse, sondern an ihrem Volke hafte. Allein beide Gründe beweisen nicht, was *Hitz.* damit beweisen will, nämlich daß die Darstellung durch ihre Haltlosigkeit sich als nicht wirkliche Weissagung zu erkennen gebe, und sind überhaupt nichtig. Wenn man Fleisch im Topfe zum Essen kochen will, so wird man freilich den Topf zuerst von seinem Roste reinigen. Daran ist aber hier nicht zu denken. Das Fleisch solte im Topf nur verkocht werden, um vernichtet und weggeworfen zu werden, wozu man den Topf vorher nicht zu reinigen brauchte. Und was den andern Einwand betrifft, so haftet der Schmutz der Sünde zwar an dem Menschen, aber nicht — wie *Hitz.* annimt — an diesem allein, sondern verbreitet sich

nichtungsgerichtes motivirt, wobei die Rede v. 12 noch im Bilde bleibt, in v. 13 aber auf die Sache übergeht. Die Bemühungen (תְּאֻנִים ἁπ. λεγ.) hat er (der Topf) erschöpft, nämlich — wie aus v. 13 deutlich sich ergibt — die Bemühungen ihn durch gelindere Mittel zu reinigen, nicht — wie *Hitz.* aus dem folgenden Satze irrig folgert — durch solche äußerste Glut seinen Rost wegzubeizen. הֶלְאָת 3. *pers. hiph.* von לָאָה ist die ältere, später aus dem Gebrauche fast verdrängte Form, vgl. *Ges.* §. 75 Anm. 1. Die lezten Worte in v. 11: בְּאֵשׁ חֶלְאָתָהּ fasse ich mit *Häv. Hitz.* u. A. als Ausruf. Weil der Topf die Anstrengungen ihn zu reinigen erschöpft hat, so soll sein Rost ins Feuer. In v. 13 ist Jerusalem angeredet und זִמָּה nicht ein zu בְּטֻמְאָתֵךְ gehöriger Genitiv: ob deiner unzüchtigen Unreinheit (*Ew. Hitz.*), sondern Prädicat: in deiner Unreinheit ist (liegt) זִמָּה d. i. ein todeswürdiger Greuel, vgl. Lev. 18, 17 u. 20, 14 wonach die als זִמָּה bezeichneten fleischlichen Verbrechen mit dem Tode bestraft werden sollen. Die Reinigungen, welche Gott versucht hat, ohne daß Jerusalem rein wurde, bestanden in den Versuchen, teils durch Drohungen und Verheißungen der Propheten (vgl. 2 Chr. 36, 15), teils durch Züchtigungen das Volk von seinem Sündenwege zu bekehren, die dem chaldäischen Vernichtungsgerichte voraufgingen. Zu הָנִיחַ חֵמָה vgl. 5, 13. Mit v. 14 wird die Drohung in zusammenfassender Weise abgeschlossen.

V. 15—24. **Das Zeichen des stummen Schmerzes über den Untergang Jerusalems.** V. 15. *Und das Wort Jehova's geschah zu mir also:* V. 16. *Menschensohn, siehe ich nehme von dir deiner Augen Lust durch einen Schlag, und du solst nicht klagen noch weinen, und nicht soll eine Thräne dir kommen.* V. 17. *Seufze in der Stille, Todtenklage solst du nicht anstellen, deinen Kopfschmuck binde dir um und ziehe deine Schuhe an deine Füße, und verhülle nicht deinen Bart und Brot der Leute iß nicht.* V. 18. *Und ich redete zu dem Volke am Morgen und am Abende starb mein Weib, und ich tat am Morgen, wie mir befohlen war.* V. 19. *Da sprach das Volk zu mir: wilst du uns nicht anzeigen, was dies uns bedeute, daß du so tust?* V. 20. *Und ich sprach zu ihnen: das Wort Jehova's ist zu mir geschehen also:* V. 21. *Sage dem Hause Israel: Also spricht der Herr Jehova: siehe ich werde mein Heiligtum entweihen, den Stolz eurer Macht, die Lust eurer Augen und das Begehren eurer Seele; und eure Söhne und eure Töchter, die ihr verlassen habt, werden durchs Schwert fallen.* V. 22. *Da werdet ihr tun, wie ich getan habe: den Bart werdet ihr nicht verhüllen und Brot der Leute nicht essen;* V. 23 *und euren Kopfschmuck werdet ihr auf euren Häuptern und eure Schuhe an euren Füßen haben, ihr werdet nicht klagen und nicht weinen, sondern werdet hinschwinden in eurer Sündenschuld und einer gegen den andern seufzen.* V. 24. *So wird euch Ezechiel zum Wunderzeichen sein; ganz so wie er getan, werdet ihr tun; wenn es komt, werdet ihr erkennen, daß ich der Herr Jehova bin.* — Aus den Angaben v. 18, daß der Prophet am

nach alttestamentlicher Anschauung auch auf die Sache; vgl. Lev. 18, 25. 27 f. So haftet der Aussatz nicht blos den Menschen an, sondern auch den Kleiderstoffen und Häusern. Aus demselben Grunde ergehen auch Strafgerichte nicht über die Menschen allein, sondern zugleich über Städte und Länder.

Morgen zum Volke geredet hat und dann am Abende sein Weib gestorben ist und er hierauf am (folgenden) Morgen dem göttlichen Befehle gemäß keine Trauer äußerte und dem Volke auf Befragen die Bedeutung dieses seines Verhaltens erklärt, ergibt sich, daß das in diesem Abschnitte enthaltene Gotteswort an demselben Tage wie das vorhergehende an ihn ergangen ist, nämlich am Tage der Einschließung Jerusalems; denn was er am Morgen dieses Tages zum Volke redete (v. 18), das ist die Weissagung v. 3—14. Unmittelbar nachdem Gott ihm diese eröffnet hatte, verkündigte er ihm auch den bevorstehenden Tod seines Weibes nebst der Bedeutung, welche dieses Ereignis für das Volk haben solte. Die Lust der Augen (v. 16) ist die Gattin (v. 18). בְּמַגֵּפָה durch einen Schlag d. h. durch plötzlichen, von Gott verhängten Tod, vgl. Num. 14, 37. 17, 13. Ueber diesen Todesfall soll er weder einen Klageton laut werden lassen, noch irgend eine Trauer kundgeben, sondern nur still seufzen. מֵתִים אֵבֶל steht nicht für אֵבֶל מֵתִים, sondern beide Worte sind Accusative; wörtlich wäre zu übersetzen: Todte solst du nicht zum Gegenstand der Trauer machen, d. h. keine Todtentrauer anstellen, wie schon *Storr, Observv. p. 19* richtig erklärt hat. Bei Trauer pflegte man das Haupt zu entblößen und mit Asche zu bestreuen (Jes. 61, 3), barfuß zu gehen (2 Sam. 15, 30. Jes. 20, 2) und den Bart d. h. das Gesicht bis an die Nase zu verhüllen (Mich. 3, 7). Dies alles soll Ez. nicht tun, sondern seinen Kopfschmuck anlegen (פְּאֵר überhaupt der Kopfschmuck, Turban, vgl. v. 23 u. Jes. 61, 3; nicht speciell der priesterliche Kopfschmuck, welcher Ex. 39, 28 פַּאֲרֵי הַמִּגְבָּעָה heißt), und Schuhe anziehen, auch kein Trauerbrot essen. לֶחֶם אֲנָשִׁים bed. nicht *panis miserorum, cibus lugentium*, so daß אֲנָשִׁים = אֲנֻשִׁים wäre, sondern: Brot der Menschen, der Leute, d. h. nach dem Contexte: Brot, welches die Leute bei Todesfällen zur Bezeigung ihrer Teilnahme, zur Tröstung und Erquickung der Leidtragenden in das Trauerhaus zu schicken pflegten, woraus sich im Laufe der Zeit die Sitte förmlicher Leichenmahlzeiten gebildet hat, die im A. T. noch nicht erwähnt wird, während das Schicken von Brot oder Speise ins Trauerhaus durch Deut. 26, 14. Hos. 9, 4 u. Jer. 16, 7 sicher bezeugt ist; vgl. auch 2 Sam. 3, 35. — Da nun Ez. nach dem Tode seines Liebsten sich jeder Klage und Traueräußerung enthielt, so vermutete das Volk, daß dieses auffallende Benehmen eine Bedeutung haben möge, und fragte ihn, was er ihnen damit anzeigen wolle. Darauf verkündigte er ihnen das Gotteswort v. 20—24. Wie ihm sein Liebstes, seine Gattin, so solle dem Volke sein Liebstes, das Heiligtum des Tempels durch Zerstörung und seine Kinder durch das Schwert genommen werden. Wann dies geschehe, dann werden sie, eben sowie er jezt, sich verhalten, darüber nicht trauern und weinen, sondern nur im dumpfen Schmerze über ihre Sünden stumm seufzen und einer gegen den andern stöhnen. Das Entweihen (חִלֵּל) des Heiligtums geschieht durch Zerstörung des Tempels, vgl. 7, 24. Um die Größe dieses Verlustes anzudeuten, wird in den folgenden Sätzen der Wert des Tempels in den Augen des Volks hervorgehoben. גְּאוֹן עֻזְּכֶם ist aus Lev. 26, 19; der Stolz eurer Macht heißt der Tempel, sofern Israel auf ihn als Stätte der göttlichen Gnadengegenwart seine Macht und Stärke gründete, indem es der

Hoffnung lebte, daß der Herr sein Heiligtum nicht den Heiden zur Zerstörung preisgeben, sondern mit dem Tempel auch Jerusalem und seine Bewohner schützen werde, vgl. Jer. 7, 4. מַחְמַל נַפְשְׁכֶם das Verlangen oder Begehren der Seele (von חָמַל im Arab. *desiderio ferri ad aliquam rem*). Die Söhne und Töchter des Volks sind die Verwandten und Volksgenossen, welche die Exilirten in Canaan hatten zurücklassen müssen. — Wie das sich Enthalten von Klage und Trauer über den Untergang des Heiligtums und der Verwandten zu verstehen sei, das ersieht man aus dem Gegensatze: וּנְמַקֹּתֶם בעו' ihr werdet hinsiechen, hinschwinden in euren Sündenschulden, vgl. 4, 17 u. Lev. 26, 39. Hienach hat man weder an „dumpfe Gleichgültigkeit“ (*Eichh. Hitz.*) noch an „dumpfe Unbußfertigkeit“ (*Ew.*) zu denken, sondern an einen so überwältigenden Schmerz, für den es keine Thräne, keine Klage gibt, sondern nur tiefes innerliches Seufzen über die Sünden, die so furchtbares Unglück gebracht haben. נָהַם knurren, brummen wie die Bären (Jes. 59, 11), hier: dumpf seufzen, stöhnen; einer zu dem andern hin, d. h. den Schmerz gegenseitig durch dumpfes Seufzen kundgebend, nicht aber: „voll Mißmut die Schuld des Unglücks statt bei sich bei andern suchend“ (*Hitz.*). Dies paßt auf keine Weise in den Zusammenhang. Dieser die Körperkräfte verzehrende Schmerz führt zu gründlicher Erkentnis und Bereuung der Sünden und durch Reue und Buße zur Wiedergeburt und Erneuerung des Lebens. So werden sie durch die über sie hereinbrechende Katastrophe zur Erkentnis des Herrn gelangen, vgl. Lev. 26, 40 ff. Wegen מוֹפֵת Wunderzeichen s. zu Ex. 4, 21.

V. 25—27. **Die Folgen der Zerstörung Jerusalems für den Propheten.** V. 25. *Und du Menschensohn, siehe am Tage da ich von ihnen nehme ihre Macht, ihre herrliche Freude, die Lust ihrer Augen uud das Verlangen ihrer Seele, ihre Söhne und ihre Töchter,* V. 26 *an jenem Tage wird ein Entronnener zu dir kommen, es deinen Ohren kundzutun.* V. 27. *An jenem Tage wird dein Mund aufgetan werden mit dem Entronnenen, und du wirst reden und nicht mehr verstummen; und so solst du ihnen ein Wunderzeichen sein, daß sie erkennen, daß ich Jehova bin.* — Wie die Zerstörung Jerusalems für die Exulanten am Chaboras eine gewaltige und für ihre Zukunft folgenreiche Wirkung haben wird, so soll sie auch für den Propheten ein Wendepunkt in der Ausrichtung seines Berufes werden. So hat *Häv.* den durch וְאַתָּה v. 25 angedeuteten Zusammenhang dieser lezten Verse mit dem Vorhergehenden richtig bestimt. Während Ez. bisher nur dann zum Volke reden solte, wenn der Herr ihm ein Wort an dasselbe eingäbe, sonst aber sich schweigend und stumm verhalten solte (3, 26 u. 27), so soll er von dem Tage an, da ein Bote ihm die Nachricht von der Zerstörung Jerusalems und des Tempels bringen werde, seinen Mund öffnen, ohne ferner noch zu verstummen. Die Ausführung dieses Gotteswortes wird 33, 21 f. berichtet. Die W.: wenn ich von ihnen nehme ihre Macht u. s. w. sind nach v. 21 zu verstehen. מָעֻזָּם ist demnach das Heiligtum, welches durch die Zerstörung des Tempels den Israeliten genommen wurde. Auch die folgenden Prädicate bis מַשָּׂא נַפְשָׁם beziehen sich (nach v. 21) auf den Tempel. מַשָּׂא נֶפֶשׁ Gegenstand nach dem die Seele sich erhebt (נָשָׂא) d. h. Verlangen oder Sehnsucht hegt, also syno-

nym mit מַחְמַל נֶפֶשׁ v. 21. Die Söhne und Töchter sind *ἀσυνδετῶς* angereiht. בַּיּוֹם הַהוּא v. 26, durch welches בְּיוֹם קַחְתִּי וגו׳ v. 25 wieder aufgenommen wird, ist nicht der Tag der Zerstörung des Tempels, sondern im Allgemeinen die Zeit dieses Ereignisses, näher der Tag, an welchem die Nachricht davon dem Propheten zugehen wird. הַפָּלִיט mit dem Artikel der Gattung: ein Entronnener, vgl. Gen. 14, 13. לְהַשְׁמָעוּת אָזְנָיִם um die Ohren (es) hören zu machen d. h. es zu berichten — nämlich den leiblichen Ohren des Propheten, während er es im Geiste jezt schon von Gott vernommen hat. הַשְׁמָעוּת *nom. verbale* statt des *inf. hiph.* gebraucht. אֶת־הַפָּלִיט mit (bei) dem Entronnenen d. h. zugleich „mit dem Munde des Flüchtlings“ (*Hitz.*). אֶת die Gemeinschaft, der Sache nach die Gleichzeitigkeit ausdrückend. Die W.: dann wirst du reden und nicht mehr verstummen, besagen nicht, daß Ez. erst von diesem Zeitpunkte an sich stumm verhalten soll, sondern weisen auf 3, 26 u. 27 zurück, wo ihm vom Anfange seines Wirkens an — mit den dort erwähnten Ausnahmen — Schweigen auferlegt worden, und involviren im Vergleich mit jener Stelle nur implicite den Gedanken, daß das damals ihm gebotene Schweigen von dem gegenwärtigen Zeitpunkte an vollständig eintreten soll, bis nach Empfang der Nachricht von Jerusalems Zerstörung ihm der Mund wieder werde geöffnet werden. — Der Herr hatte nun durch die seinem Propheten gegebenen Gottesworte c. 4—24 dem Volke Israel alles gesagt, was ihm über die bevorstehende Katastrophe zur Belehrung und zur Beherzigung derselben, behufs der Erkentnis seines Abfalles und der Umkehr in Reue und Buße zu seinem Gotte zu sagen war. Darum soll Ez. fortan gegen Israel ganz schweigen und Gott den Herrn durch die Tat, durch Vollführung seiner Drohworte reden lassen. Erst nach dem Eintreten des Gerichts soll ihm der Mund wieder geöffnet werden zu neuen Verkündigungen, s. 33, 22. — Hiedurch soll Ezechiel den Israeliten zum Wunderzeichen werden. Diese Worte v. 27 haben hier einen etwas andern Sinn als in v. 24. Dort solte Ez. dem Volke durch sein Verhalten beim Tode seiner Gattin ein Wunderzeichen für ihr Verhalten bei dem Gerichte über Jerusalem sein; hier (v. 27) dagegen bezieht sich לְמוֹפֵת auf die ganze Wirksamkeit des Propheten, sein bisheriges und noch ferner zu beobachtendes Schweigen wie sein künftiges Reden. Durch beides soll er sich seinen Volksgenossen als ein Mann erweisen, dessen Schweigen, Reden und Handeln wundersam und bedeutungsvoll für sie ist und darauf abzweckt, sie zur Erkentnis des Herrn, des Gottes ihres Heils, zu führen.

Cap. XXV—XXXII. Die Weissagungen des Gerichts über die Heidenvölker.

Während des Propheten Mund für Israel verstummen solte, hieß der Herr ihn gegen die Heidenvölker reden und diesen das Gericht des Unterganges weissagen, damit sie sich nicht über den Fall des Volkes und

Reiches Gottes erheben, sondern in dem Gerichte über Israel ein Werk der Allmacht und Gerechtigkeit des Herrn, des Richters der ganzen Erde, erkennen möchten. Sieben heidnische Völker sind es, welchen Ez. in diesem Abschnitte seines Buches Untergang verkündigt: 1. Ammon, 2. Moab, 3. Edom, 4. die Philister (c. 25), 5. Tyrus, 6. Sidon (c. 26—28) und 7. Aegypten (c. 29—32). Diese Weissagungen sind durch die Einleitungsformel: Es geschah das Wort Jehova's zu mir: in dreizehn Gottesworte also verteilt, daß die Aussprüche gegen Ammon, Moab, Edom und die Philister in ein Gotteswort zusammengefaßt, dagegen wider Tyrus vier, wider Sidon eins und wider Aegypten sieben Gottesworte gerichtet sind. In der Siebenzahl der Völker, wie in der Siebenzahl der gegen Aegypten gerichteten Gottesworte läßt sich die Rücksicht auf die symbolische Bedeutsamkeit dieser Zahl nicht verkennen. Sidon, das zur Zeit Ezechiels längst schon seine Hegemonie verloren hatte und von Tyrus abhängig geworden war, ist offenbar nur deshalb mit einem besonderen Gottesworte bedacht worden, um die Siebenzahl von Völkern zu gewinnen. Damit aber die bedeutsame Wahl dieser Zahl recht deutlich hervortrete, hat Ez. das Gericht über das siebente Volk in sieben Gottesworten ausgesprochen. Sieben ist auf Grund von Gen. 1 die Zahl der Vollendung der Werke Gottes. Wenn also Ez. sieben Völker auswählt und über das Hauptvolk derselben, Aegypten, sieben Gottesworte spricht, so will er damit sagen, daß das geweissagte Gericht über die Heidenwelt und ihre Völker sich durch Gottes Wort und Taten verwirklichen und vollenden wird. — Hienach zerfallen die Gerichtsweissagungen über diese sieben Heidenvölker in zwei Gruppen: Ammon, Moab, Edom, Philistäa, Tyrus und Sidon bilden die eine Gruppe, während die andere nur von Aegypten handelt. So nämlich ist der Cyclus dieser Weissagungen zu teilen, und nicht wie gewöhnlich geschieht so, daß man die in c. 25 zusammengefaßten Völker, als Repräsentanten der einen Phase der Weltmacht, der durch Tyrus, Sidon und Aegypten repräsentirten anderen Phase des Heidentums gegenüberstellt. So urteilt z. B. *Häv.* über die „schöne ebenmäßige Verbindung" dieser Weissagungen untereinander: „Zuerst zeigt der Prophet an einer Völkerreihe, wie die Idee des göttlichen Gerichts sich realisire an den Völkern, welche in offener Feindschaft gegen die Theokratie auftretend, darin die von Gott abgekehrte und in lauter Empörung gegen ihn begriffene Macht des Heidentums repräsentiren (c. 25). Eine zweite Seite der Betrachtung des Heidentums eröffnen die Weissagungen über Tyrus und Sidon (c. 26—28). In Tyrus stellt sich das Bild des Uebermutes, der fleischlichen Sicherheit dar, welche von Gott absehend sich immer tiefer in die Sünde und Nichtigkeit des natürlichen Lebens hineinstürzt. Beide Seiten faßt dann endlich Aegypten zusammen, dieser alte Feind des Bundesvolkes, zu einer Weltmacht erstarkt, und als solche mit unbeugsamen Trotze und Uebermut dastehend, nunmehr aber gleich allen andern im Begriff, von dem Gipfel alten Glanzes in bodenlose Tiefe herabgerissen zu werden." Diese Charakteristik steht in mehr als einer Hinsicht mit dem Inhalte der Weissagungen in offenbarem Widerspruche. Dies gilt zunächst von dem Gegensatze, der zwischen den in c. 25 bedrohten Völkern einer- und Tyrus

und Sidon andrerseits stattfinden soll. Als Verschuldung, wofür sie dem Gerichte verfallen sollen, wird bei Ammon, Moab, Edom und den Philistern Schadenfreude über Israels Fall und rachsüchtiges, feindseliges Handeln gegen das Bundesvolk genant (25, 3. 8. 12. 15); in gleicher Weise hat sich nach 26, 2 Tyrus verschuldet durch Aeußerung von Freude über die Zerstörung Jerusalems, wovon es hoft, daß sich nun ihm alles zuwenden werde. Dagegen bei Pharao und Aegypten ist von Schadenfreude oder Feindschaft oder Neid gegen Israel oder das Gottesreich nicht die Rede, sondern Pharao hat sich dadurch des Gerichts schuldig gemacht, daß er spricht: mein ist der Nil, ich habe ihn mir gemacht, und daß Aegypten ein Rohrstab für das Haus Israel geworden, welcher brach, als man sich auf ihn stützen wolte (29, 3. 6 f.). Nach diesen deutlichen Erklärungen hat Ez. Tyrus und Sidon zu den feindselig gegen Israel gesinnten Völkern gerechnet, wenn auch der feindseligen Stimmung der Phönizier andere Motive zu Grunde lagen, als bei Edom und den andern in c. 25 genanten Völkern, und die Heidenvölker nicht in drei, sondern in zwei Gruppen geglidert. Dies wird über allen Zweifel erhoben durch die Warnehmung, daß jede dieser beiden Gruppen in eine Verheißung für Israel ausläuft. An die Gerichtsdrohung gegen Sidon schließt sich die Verheißung: Und es soll für Israel nicht ferner sein ein bösartiger Dorn und schmerzender Stachel von allen rings um sie her, die sie verachten, und wenn der Herr Israel aus seiner Zerstreuung sammeln werde, dann wolle er dasselbe in seinem Lande sicher und glücklich wohnen lassen, indem er Gerichte üben werde an allen rings um sie her, die sie verachten (28, 24—26). Aehnlich schließt die Gerichtsverkündigung über Aegypten in der lezten über dieses Land ausgesprochenen Weissagung aus dem 27. J. der Wegführung (29, 17) mit der Verheißung, der Herr wolle zu der Zeit, da er Aegypten dem Könige von Babel zur Beute geben werde, dem Hause Israel ein Horn wachsen lassen (29, 21). Daß diese beiden Verheißungen einander correspondiren, würde von den Ausll. nicht übersehen worden sein, wenn die der Zeit nach lezte Weissagung Ez.'s über Aegypten in seinem Buche chronologisch an das Ende der gegen Aegypten gerichteten Gottesworte gestelt worden wäre.

Der Zeit nach fält die Hauptmasse dieser Weissagungen in den Zeitraum der lezten Belagerung Jerusalems durch die Chaldäer, also in die Zwischenzeit, welche zwischen c. 24 und 33 liegt, wie die chronologischen Data in den Ueberschriften bezeugen. Das erste Wort über Tyrus ist aus dem 11. Jahre der Wegführung Jojachins (26, 1); von den Weissagungen wider Aegypten stamt die in c. 29, 1—16 aus dem 10. Monate des 10. J., die in c. 30, 20—26 aus dem 1. Mon. des 11. J., die in c. 31 aus dem 3. Mon. desselbigen J., die beiden in c. 32, 1 ff. u. 17 ff. aus dem 12 Mon. des 12. J., endlich der kurze Ausspruch c. 29, 17—21 aus dem 27. J. der Wegführung. Die übrigen haben keine chronologischen Angaben. Aber die kurzen Drohworte wider die Ammoniter, Moabiter, Edomiter und Philister in c. 25 gehören in die nächste Zeit nach dem Falle Jerusalems, da sie denselben als erfolgt voraussetzen; der zweite und dritte Ausspruch über Tyrus c. 27 u. c. 28, 1—19, sowie der über Sidon c. 28, 20 ff. schlie-

ßen sich im Inhalte eng an das erste Gotteswort wider Tyrus aus dem 11. J. der Wegf. an, und können nicht lange nach diesem ausgesprochen sein. Endlich das chronologisch nicht bestimte Drohwort über Aegypten c. 30, 1—19 scheint sich der Zeit nach näher an c. 29, 1—16 als an c. 29, 17—21 anzuschließen. — Die Anordnung ist demnach eine sachliche und die chronologische Folge dem sachlichen Inhalte, oder vielmehr der Bedeutung, welche diese Heidenvölker für die Theokratie hatten, untergeordnet.

In ihrem Inhalte lehnen sich diese Weissagungen Ezechiels sichtbar an die Weissagungen der älteren Propheten wider dieselben Völker an; insbesondere in den Drohworten gegen Tyrus und Aegypten sind viele Gedanken aus den Weissagungen des Jesaja c. 23 u. 19 reproducirt und weiter ausgeführt. Aber troz dieser Anlehnung an ältere Prophetensprüche unterscheidet sich Ezechiels Weissagung gegen die Heidenvölker in charakteristischer Weise von der der anderen Propheten dadurch, daß bei ihm die Aussicht auf die zukünftige Begnadigung dieser Völker und auf die Bekehrung ihres Nachbliebes zum Herrn ganz fehlt, indem er bei der Verkündigung des gänzlichen Unterganges des irdisch-zeitlichen Bestandes dieser Reiche und Völker stehen bleibt. Hievon macht auch die Weissagung über Aegypten c. 29, 13—16, daß Gott nach 40 Jahren der Züchtigung sein Gefängnis wenden und es wieder sammeln wolle, nur eine scheinbare, keine wirkliche Ausnahme; denn diese Wendung des Gerichts soll Aegypten weder zur Wiederherstellung seiner früheren Macht und Größe, noch zu seiner Verherrlichung in der Zukunft gereichen, sondern nach v. 14 ff. nur ein niedriges, ohnmächtiges Reich herstellen, welches Israel nicht mehr zum Verlaß auf seine Macht werden solle. Durch diese Verheißung wird also die Drohung des gänzlichen Unterganges nur etwas gemildert, aber durchaus nicht aufgehoben. Das Einzige, was Ez. den sieben Heidenvölkern positiv in Aussicht stellt, besteht darin, daß sie infolge des über sie ergehenden Gerichts erkennen werden, daß Gott Jehova oder der Herr ist. Diese Formel kehrt bei allen Völkern regelmäßig wieder, vgl. 25,5.7.11.17. 26,6. 28,22.23. 29,6.9. 30,8.19.25.26. 32,15, und man könte sie so auffassen, daß diese Völker durch das Gericht ihres Unterganges im Zeitlichen zur Erkentnis des Gottes des Heils kommen werden. So verstanden würde sie eine leise Hindeutung auf das Heil enthalten, welches aus und nach dem Gerichte den dem Untergange Entronnenen erblühen werde. Erwägen wir aber einerseits, daß bei Edom 25,14 die Formel härter lautet, nämlich nicht, daß sie Jehova erkennen, sondern daß sie seine Rache erfahren sollen, andrerseits daß dem mächtigen Tyrus wiederholt Vernichtung, ewige Vertilgung gedroht wird (26,20 f. 27,36. 28,19) und daß der ganze Cyclus dieser Weissagungen mit einem Grabliede auf den Sturz aller Heidenvölker in den Scheol schließt (32,17—32), so wird man jene Formel nicht mit *Klief.* in dem angegebenen Sinne fassen, sondern nur dahin verstehen dürfen, daß diese Völker im Untergehen die Strafgerechtigkeit Gottes erfahren sollen, wonach dieselbe keine Aussicht auf künftiges Heil eröffnet, sondern nur eine Verstärkung der Drohung enthält. Dieser Unterschied begründet jedoch

keinen Widerspruch Ezechiels mit den früheren Propheten; denn Ez. faßt eben nur das Gericht ins Auge, welches die Heidenvölker teils wegen ihrer feindseligen Stellung zum Gottesreiche, teils wegen der Selbstvergötterung ihrer Macht treffen wird, und sieht nur ab von dem Heile, welches aus dem Gerichte auch ihnen erwachsen solle, ohne dasselbe zu negiren. Dies tut er aber nicht, weil die Betrachtung der einzelnen Seiten, die eben jezt in das Detail der Erfüllung eintreten, seinen Blick von der umfassenden Betrachtung der gesamten Zukunft abgezogen hat[1], sondern weil die Verkündigung der Ausbreitung des Heils unter den Heiden außerhalb der Grenze des ihm vom Geiste Gottes zugewiesenen Berufes lag. Ezechiels prophetische Mission bezog sich nur auf den ins Exil weggeführten, unter die Heiden zerstreuten Rest des Bundesvolkes. Diesem solte er den Untergang des Reiches Juda und nach dem Eintreten dieser Katastrophe die Erhaltung und künftige Wiederherstellung des Gottesreiches in erneuter und verklärter Gestalt verkündigen. Mit dieser vom Herrn ihm zugewiesenen Aufgabe hing zwar die Verkündigung des Gerichts über die Heiden zusammen, indem diese dazu diente, die unter dem Drucke der Heiden schmachtenden Israeliten vor Verzweifelung zu bewahren und die Hoffnung auf die Verwirklichung der den Bußfertigen für die Zukunft in Aussicht gestellten Erlösung aus ihrem Elende und ihrer Wiederannahme zum Volke Gottes zu beleben; aber nicht die Weissagungen von der Aufnahme der Heiden in das erneuerte Gottesreich, weil darin kein specielles Moment des Trostes für das gebeugte Bundesvolk lag.

Hiemit hängt auch der nicht minder auffällige Umstand zusammen, daß Ez. unter den Heidenvölkern Babels nicht gedenkt. Auch dies erklärt sich nicht sowol aus dem Vorherschen der Idee des Gerichts über Israel und Jerusalem, welches die Chaldäer als „gerechte Männer" (23, 45) vollstrecken solten, so daß dieselben ihm nur als solche gerechte Männer, nicht aber zugleich als Weltmacht in Betracht kamen (*Klief.*), sondern hauptsächlich daraus, daß Ez.'s Weissagung des Gerichts über die Heiden sich aus dem oben entwickelten Grunde auf die Völker beschränkt, welche bisher Feindschaft oder falsche Freundschaft gegen Israel gehegt und gezeigt hatten, wozu die Chaldäer Babels damals nicht gezählt werden konten. — Für die weitere Entfaltung der Weissagung

1) So hat *Drechsler* zu Jesaj. 23 (II S. 168) diesen Unterschied in der Weissagung Jesaja's und Ezechiels über Tyrus daraus erklärt, daß sich durch Jesaja der Geist der Weissagung der diesem Propheten beim Eingange in ein neues Weltalter angewiesenen Stellung gemäß mit dem Charakter der Totalität ausspreche, die gesamte Zukunft bis in die fernsten Zeiten hinaus umfassend, die ganze Folgezeit im Grundrisse und Aufrisse mit großartiger Einfachheit vorzeichnend, wogegen bei den späteren Propheten, wie Jeremia und Ezechiel, die schon mitten in der Ausführung stehen, der Ueberblick über das Ganze der Betrachtung einzelner Seiten, der eben gerade in das Detail der Erfüllung eintretenden, Platz mache. Aber diese Erklärung ist darum nicht ausreichend, weil Jeremia trozdem, daß er schon mitten in der Ausführung des Gerichts steht, doch wenigstens einigen Heidenvölkern Wendung des Gerichts in Heil verkündigt, in c. 48, 47 den Moabitern und 49, 6 den Ammonitern weissagt, daß Jehova in der Zukunft das Gefängnis derselben wenden werde, und von Aegypten c. 46, 26 sagt, daß es nach dem Gerichte bewohnt sein solle wie in den Tagen der Vorzeit.

von der Zukunft der gesamten Heidenwelt hatte der Herr neben Ezechiel den Propheten Daniel berufen und demselben an dem Sitze der damaligen heidnischen Weltmacht seine Stellung angewiesen.

Cap. XXV. Wider Ammon, Moab, Edom und die Philister.

Die durch die Ueberschrift v. 1 in ein Gotteswort zusammengefaßten Weissagungen wider Ammon v. 1—7, Moab v. 8—11, Edom v. 12—14 und die Philister v. 15—17, diese vier Grenzvölker Israels, sind sehr kurz gehalten, indem denselben teils für ihren Hohn über den Fall des Volkes und Reiches Gottes, teils wegen tatsächlicher Anfeindung desselben in wenigen, kräftigen Zügen das Gericht des Unterganges angekündigt wird. Die Zeit dieser Aussprüche ist in der Ueberschrift nicht angegeben; aber in v. 3. 6 u. 8 wird die Zerstörung Jerusalems als geschehen vorausgesezt, so daß sie erst nach dieser Katastrophe ergangen sein können.

V. 1—7. **Wider die Ammoniter.** V. 1. *Und das Wort Jehova's geschah zu mir also:* V. 2. *Menschensohn, richte dein Angesicht gegen die Söhne Ammons und weissage wider sie,* V. 3 *und sprich zu den Söhnen Ammons: Höret das Wort des Herrn, Jehova's! Also spricht der Herr Jehova: weil du Ha! sprichst über mein Heiligtum, daß es entweiht ist, und über das Land Israel, daß es verwüstet ist, und über das Haus Juda, daß sie in die Gefangenschaft gewandert sind;* V. 4 *darum siehe werde ich dich geben den Söhnen des Morgenlandes zur Besitzung, daß sie ihre Zeltdörfer in dir aufschlagen und ihre Wohnungen in dir herrichten; sie sollen deine Früchte essen und sie deine Milch trinken.* V. 5. *Und Rabba werde ich zum Kameelanger machen und die Söhne Ammons zum Herdenlager, und ihr solt erkennen, daß ich Jehova bin.* V. 6. *Denn also spricht der Herr Jehova: weil du in die Hand geklatscht und mit dem Fuße gestampft und dich gefreut hast mit aller deiner Verachtung in der Seele über das Land Israel,* V. 7 *darum siehe werde ich meine Hand wider dich ausstrecken und dich den Nationen zur Beute geben und dich aus den Völkern ausrotten und aus den Ländern vertilgen; vernichten werde ich dich, daß du erkennest, daß ich Jehova bin.* Den Ammonitern hat Ez. schon in c. 21, 33 ff. bei Ankündigung des Zuges Nebucadnezars gegen Jerusalem Untergang geweissagt, so daß unsere Vv. nur eine Wiederaufnahme und Bestätigung jener Weissagung sind. Schon dort erwähnte Ez., wie vor ihm bereits Zephanja (2, 8. 10) die Schmähung des Volkes Gottes als das Vergehen, wofür sie mit Vertilgung gestraft werden sollen. Diese Schmähung, in welcher sich ihr Haß gegen den göttlichen Beruf Israels Luft machte, war die Grundsünde Ammons; sie steigerte sich bei dem Untergange Juda's zu höhnender Schadenfreude über die Entweihung des Heiligtums Jehova's durch die Zerstörung des Tempels (denn daß נִחַל davon zu verstehen, das lehrt die Vergleichung mit c. 24, 21), über die Verwüstung des Landes Israel und über die Gefangenführung Juda's, also über die Vernichtung der religiösen und politischen Existenz Israels als Volk Gottes. Die Entweihung des Heiligtumes ist zuerst genant, anzu-

deuten, daß die Feindschaft, welche die Ammoniter bei jeder sich darbietenden Gelegenheit gegen Israel äußerten (s. die Belege hiefür zu Zeph. 2,8), weniger in nationalen Antipathien, als hauptsächlich in dem Widerwillen gegen den heilsgeschichtlichen Beruf Israels wurzelt. Zur Strafe dafür sollen sie nicht nur ihr Land verlieren (v. 4 u. 5), sondern auch aus der Zahl der Völker ausgerottet werden (v. 6 u. 7). Ihr Land mit seinen Produkten will der Herr den Söhnen des Ostens d.h. nach Gen. 25,13—18 den Arabern, den Beduinen (vgl. über בְּנֵי קֶדֶם zu Jud. 6,3 u. Hi. 1,3) zur Besitzung geben. Das Pi. יִשְּׁבוּ ist obschon nur hier vorkommend kritisch nicht zu verdächtigen und mit *Hitz.* in Kal zu verwandeln. Das Kal wäre unpassend, weil nicht טִירוֹתֵיהֶם sondern nur בְּנֵי קֶדֶם das Subject des Satzes sein kann und יָשַׁב in Kal intransitive Bedeutung hat. Wegen טִירוֹת Zeltdörfer der Nomaden s. zu Gen. 25,16. מִשְׁכָּנִים Wohnungen sind die einzelnen Zelte der Hirten. In den lezten Sätzen von v. 4 ist הֵמָּה des Nachdrucks wegen wiederholt, und die Meinung *Hitz.*'s, daß das erste הֵמָּה dem Subjecte in dem Satze וְיִשְּׁבוּ וגו׳, das zweite dem in וְנָתְנוּ entspräche, als ein wunderlicher Einfall, der in der Behauptung, daß פְּרִי הָאָרֶץ die Pferche d.h. die Thiere des Landes bezeichne, an Absurdität streift, abzuweisen. Neben der Frucht des Landes d.i. den Bodenerzeugnissen, ist noch die Milch als Produkt der Viehzucht und Hauptnahrungsmittel der Nomaden genant. Ueber den Herdenreichtum der Ammoniter vgl. Jud. 6,5. Angeredet ist Ammon als Land oder Reich, daher die Fömininsuffixe. Das Schicksal des Landes wird auch die Hauptstadt teilen. *Rabba* (s. zu Deut. 3,11) wird zum Kameelanger werden, zu einer wüsten Stätte, auf welcher Kameele lagern und weiden. Dies ist fast wörtlich in Erfüllung gegangen. Die Ruinen von *Ammân* sind menschenleer, und *Seetzen* begegneten in der Nähe Araber mit Kameelen, vgl. *v. Raumer*, Pal. S. 268. Im parallelen Glide sind die Söhne Ammons, die Ammoniter, statt ihres Landes genant. — In v. 6 u. 7 kündigt der Herr dem Volke der Ammoniter den Untergang an, wobei die Verschuldung derselben, die über Israels Fall geäußerte Schadenfreude, mit verstärktem Ausdrucke wiederholt wird. בְּכָל־שָׁאטְךָ ist durch בְּנֶפֶשׁ verstärkt: mit aller deiner Verachtung in der Seele, d.h. mit aller Verachtung, die deine Seele nur hegen konte. In v. 7 macht das ἁπ. λεγ. לְבַג Schwierigkeit. Das *Keri* hat לְבַז zur Beute den Völkern (vgl. 26,5) substituirt, welches auch alle alten Verss. ausdrücken. Hienach könte בַּג Schreibfehler für בַּז sein und dafür namentlich der Umstand sprechen, daß in dem גַּה 47,13 für זֶה unbestreitbar eine Verwechslung des ז mit ג vorliegt. Ist aber das *Chet.* בַּג richtig, dann ist das Wort mit *Benfey*, die Monatsnamen S. 194 u. *Gildemeister* in *Lassen's* Ztschr. f. d. Kunde des Morgenl. IV, 1 S. 213 ff. nach dem sanskr. *bhâga pars, portio* zu erklären und aus dem Arischen in die semitische Sprache gekommen, wie das syr. ܦܰܓܳܐ *esca*, welches *P. Boetticher, Horae aram. p. 21* mit Recht von dem sanskr. *bhadsch coquere* herleitet. — Die Vollstrecker des Gerichts sind nicht genant; denn in der Drohung, daß Gott das Ammoniterland den Beduinen zum Besitze geben werde, liegt nicht, daß diese die Ammoniter ausrotten sollen. Dagegen zeigt die Ver-

gleichung von Am. 1, 13—15 u. Jer. 49, 1—5, wo den Ammonitern mit der Verwüstung ihres Landes Wegführung ins Exil gedroht wird, daß die Chaldäer als Vollstrecker des Gerichts zu denken sind. S. zu v. 11.

V. 8—11. **Wider die Moabiter.** V. 8. *Also spricht der Herr Jehova: weil Moab wie Seir spricht: siehe wie alle andern Nationen ist das Haus Juda,* V. 9 *darum siehe werde ich öffnen die Schulter Moabs von den Städten her, von seinen Städten her bis zur lezten, die Zierde des Landes, Beth-Hajesimot, Baal-Meon und nach Kirjataim hin,* V. 10 *den Söhnen des Morgenlandes samt den Söhnen Ammons und werde es zum Besitze geben, auf daß der Söhne Ammons nicht mehr gedacht werde unter den Nationen.* V. 11. *An Moab werde ich Gerichte üben, und sie sollen erkennen, daß ich Jehova bin.* — Desselben Vergehens wie Ammon hat sich Moab gegen Juda, das Volk Gottes schuldig gemacht, nämlich der Verkennung und Mißachtung der göttlichen Erwählung Israels. Diese Gesinnung äußerte Ammon beim Untergange Juda's in der schadenfrohen Rede, daß das Haus Juda wie alle Heidenvölker sei d. h. keinen Vorzug vor denselben habe und das gleiche Los mit ihnen teile. Auffallend ist die Nennung Seirs d. i. Edoms neben Moab, da in der Drohung v. 9—11 darauf keine Rücksicht genommen wird und in v. 12 f. eine besondere Weissagung über Edom folgt. *Hitz.* will es deshalb nach dem Vorgange der LXX als Glosse aus dem Texte streichen, ohne jedoch das Entstehen einer solchen Glosse an scheinbar ganz unpassender Stelle irgendwie warscheinlich machen zu können. Seir ist neben Moab genant, um die in der Rede Moabs sich aussprechende Gesinnung als eine solche zu kennzeichnen, welche wie Edoms Feindschaft gegen Israel aus Haß und Neid über das geistige Erstgeburtsrecht Israels, d. h. seine heilsgeschichtliche Prärogative floß. Zur Strafe dafür soll Moab gleich Ammon den Beduinen zum Besitze gegeben werden und das Moabitervolk aus der Zahl der Nationen verschwinden. V. 9 u. 10 bilden eine Periode, indem לִבְנֵי קֶדֶם v. 10 von פֹּתֵחַ v. 9 abhängt. Die Schulter Moabs ist die Seite des Moabiterlandes. Bei Uebertragung von כָּתֵף auf Länder oder Gegenden ist die Lage der Schulter im Verhältnis zum ganzen Körper ins Auge gefaßt, ohne Rücksicht auf das Höhenverhältnis der Gegend, analog dem Gebrauche des כָּתֵף von den Seiten eines Gebäudes. In מֵהֶעָרִים וגו׳ kann מִן nicht mit *Hitz.* privativ gefaßt werden, für מִהְיוֹת, weil dazu weder der Artikel הֶעָרִים noch die Verstärkung מֵעָרָיו מִקָּצֵהוּ paßt, sondern מִן bezeichnet die Richtung: von den Städten her, von seinen Städten her bis zur lezten gerechnet, d. h. in seinem ganzen Umfange. מִקָּצֵהוּ wie Jes. 56, 11. Gen. 19, 4 u. a. Dieser Landstrich wird weiter zuerst nach dem Werte seines Besitzes als ein herrliches Land bezeichnet, wegen der Vortrefflichkeit seines Bodens für Viehzucht (s. zu Num. 32, 4), sodann durch Nennung einiger Städte geographisch näher bestimt. *Beth-Hajesimot* d. h. Oedenhausen (s. zu Num. 22, 1), warscheinlich in dem von *F. de Saulcy, voyage en terre sainte. Par. 1865. T. I p. 315* aufgefundenen Trümmern des Ortes *Suaime* am nordöstlichen Rande des Todten Meeres, etwas tiefer ins Land hinein, erhalten. *Baal-Meon*, vollständig *Beth-Baal-Meon* Jos. 13, 17, abgekürzt *Beth-Meon* Jer. 48, 23, südöstlich davon, in den Ruinen *Myun* ¾ Stunde

südlich von Hesbon zu suchen, s. zu Num. 32, 38. *Kirjataim* noch weiter südlich, warscheinlich an der Ruinenstelle *el Teym* gelegen, s. zu Gen. 14, 5 u. Num. 32, 37. Dem *Chet.* קריתמה liegt die Form קִרְיָתָם zu Grunde, ein Nebenform von קִרְיָתַיִם, ähnlich dem דֹּתָן neben דֹּתַיִן 2 Kg. 6, 13. Die genanten Städte lagen nördlich vom Arnon, in dem Teile des Moabiterlandes, welcher vor dem Einzuge der Israeliten in Canaan, den Moabitern von den Amoritern entrissen worden war (Num. 21, 13. 26) und nach Besiegung der Amoriterkönige durch die Israeliten dem Stamme Ruben zum Erbteile gegeben wurde, in der Folgezeit aber, als die transjordanischen Stämme durch die Assyrer ins Exil geführt worden, von den Moabitern wieder besezt wurden, wie aus Jes. 15 u. 16 u. Jer. 48, 1. 23, wo diese Städte wieder als moabitische genant werden, erhellt. Hieraus erklärt sich nicht nur die Nennung gerade dieses Districtes des Moabiterlandes, sondern auch die Bestimmung: von seinen Städten her. Denn darauf, daß dieser Landstrich von Rechtswegen nach Num. 32, 37 f. 33, 49. Jos. 12, 2 f. 13, 20 f. Eigentum Israels und als solches von den Moabitern widerrechtlich nach Wegführung der transjordanischen Stämme in Besitz genommen war, fält in unserer Stelle das Gewicht, und der Gedanke ist der: daß von diesem Landstriche und diesen Städten her das Gericht über Moab hereinbrechen wird, durch welches sie vernichtet werden sollen (*Häv. Klief.*). עַל־בְּנֵי עַמּוֹן nicht: über die Söhne Ammons hin (*Häv.*), sondern: zu den S. Ammons hinzu. Diese d. h. ihr Land ist den Söhnen des Ostens bereits v. 4 zugesagt. Dazu sollen dieselben nun noch Moab zum Besitze erhalten (*Hitz. Klief.*). So wird der Herr Gerichte an Moab vollziehen. V. 11 faßt das v. 9 u. 10 über Moab Gesagte in den Begriff der Gerichte Gottes über dieses Volk zusammen. — Die Vollziehung dieser Gerichte begann mit der Unterwerfung der Ammoniter und Moabiter durch Nebucadnezar, 5 Jahre nach der Zerstörung Jerusalems, vgl. *Joseph. Antt. X, 9, 7* u. *M. v. Niebuhr,* Gesch. Assurs u. B. S. 215. Doch erhielten sich die Ammoniter noch längere Zeit nach dem Exile als Volk, so daß der Makkabäer Judas noch Krieg gegen sie führte (1 Makk. 5, 6. 30 —43) und selbst noch *Justin. Mart.* (*Dial. Tryph. p. 272*) von Ἀμμανιτῶν νῦν πολὺ πλῆθος redet. Aber schon *Origenes* (*lib. I in Iob.*) begreift ihr Land unter dem allgemeinen Namen Arabien. Viel früher scheint der Name der Moabiter erloschen zu sein. Als Volk werden sie nach dem Exil nur noch Esr. 9, 1. Neh. 13, 1 u. Dan. 11, 41 erwähnt, von ihrem Lande aber ist noch bei *Joseph. Antt. XIII, 14, 2* u. *15, 4 . bell. jud. III, 3, 3* die Rede. — Eine weitere Erfüllung durch das messianische Gericht, worauf Zeph. 2, 10 hinweist, ist in den Worten Ezechiels nicht indicirt, aber nach der Weissagung über die Edomiter (s. zu v. 14) zu urteilen, nicht auszuschließen.

V. 12—14. **Wider die Edomiter.** V. 12. *Also spricht der Herr Jehova: weil Edom mit Rachsucht handelt gegen das Haus Juda und sich sehr verschuldet, daß es sich an ihnen rächt,* V. 13 *darum, also spricht der Herr Jehova, werde ich meine Hand über Edom ausstrecken und aus ihm ausrotten Menschen und Vieh, und es zur Wüste machen von Theman an, und nach Dedan hin sollen sie durchs Schwert fallen.* V. 14. *Und ich*

werde meine Rache an Edom ausführen durch die Hand meines Volkes Israel, daß sie an Edom nach meinem Zorne und meinem Grimme handeln, und meine Rache sollen sie erfahren, ist der Spruch des Herrn, Jehova's. — Während den Ammonitern und Moabitern nur Schadenfreude über den Fall Israels und Nichtachtung seines göttlichen Berufes vorgehalten wird, wird dagegen den Edomitern feindseliges Handeln in Rache gegen das Haus Juda zum Vorwurfe gemacht und dafür die Vertilgung gedroht. Das עֲשׂוֹת Tun, Handeln Edoms wird durch בִּנְקֹם וגו׳ näher bestimt, als bestehend in Rachenehmen, und durch וַיֶּאְשְׁמוּ אָשׁוֹם als schwere Verschuldung bezeichnet. עָשָׂה mit folgendem בְּ *c. infin.* wie 17,17. Solche Rache hat Edom bei jeder Gelegenheit, die sich ihm darbot, gegen Israel zu üben gesucht, vgl. Ob. v. 11 ff. Am. 1,11, so daß Ez. 35,5 von „ewiger Feindschaft" Edoms gegen Israel redet. Aus diesem Grunde dürfen wir den Vorwurf v. 12 nicht auf einzelne Ausbrüche dieser Rache während der chaldäischen Verwüstung und Zerstörung Juda's einschränken, worüber in Ps. 137 geklagt wird mit Herabrufung der göttlichen Rache auf Edom. Dafür sollen aus Edom Menschen und Vieh ausgerottet und das Land zur Wüste werden, von Theman nach Dedan hin. Diese Namen bezeichnen nicht Städte sondern Landschaften. *Theman* ist der südliche Teil von Idumäa, s. zu Am. 1,12 und *Dedan* hienach der nördliche District. *Dedan* ist wol nicht die cuschitische (Gen. 10,7), sondern die von Abrahams Söhnen durch die Ketura abstammende Völkerschaft dieses Namens Gen. 25,3, die auch Jer. 49,8 in Verbindung mit Edom erwähnt ist. דְּדָנֶה hat ה locale mit Segol statt Kamez, wol nur wegen des vorhergehenden *a*, vgl. *Ew.* §. 216[c]. מִתֵּימָן braucht man nicht mit *Hitz.* u. *Klief.* gegen die Accente zum Folgenden zu ziehen. Die beiden, den Begriff von ganz Idumäa umschreibenden, geographischen Namen sind vermöge des *parallelismus membrorum* auf die beiden Satzglider verteilt, so daß sie dem Sinne nach zu beiden Sätzen gehören: Edom soll von Theman nach Dedan hin zur Wüste werden und seine Bewohner von Theman bis nach Dedan durchs Schwert fallen. Dieses Rachegericht will Gott durch sein Volk Israel vollstrecken lassen. Die Erfüllung dieser Drohung hat zwar in der Unterjochung der Edomiter durch die Makkabäer ihren Anfang genommen, läßt sich aber nicht mit *Ros. Klief.* u. A. auf dieses Ereignis beschränken, obgleich dasselbe den Grund zum Verschwinden der volklichen Existenz Edoms gelegt hat. Denn bei dieser Beschränkung komt das nachdrückliche „*mein Volk* Israel" nicht zu seinem Rechte. Wir müssen daher auf Grund der Weissagungen von Am. 9,12 u. Ob. v. 17 ff., daß das Volk Gottes bei Wiederaufrichtung der verfallenen Hütte Davids d. i. in der messianischen Zeit Edom in Besitz nehmen solle, die auf die Weissagung Bileams Num. 24,18 zurückweisen und mit dieser in der den Zwillingssöhnen Isaaks gegebenen göttlichen Verheißung: der Größere soll dem Kleineren dienen Gen. 25,23 ihre Wurzel haben, die volle Erfüllung in den Siegen des Volkes Gottes über alle seine Feinde, unter welchen Edom von jeher die Hauptstelle eingenommen hat, zur Zeit der Vollendung des Reiches Gottes suchen. Denn auch hier komt Edom nicht blos als einzelnes, gegen Juda besonders feindliches Volk, sondern zugleich als Typus der un-

versöhnlichen Feindschaft der Heidenwelt gegen das Volk und Reich Gottes in Betracht, wie c. 35. Jes. 34. 63 u. a. Die dem Zorne und Grimme Jehova's entsprechende Rache, welche Israel als Volk Gottes an Edom üben soll, besteht nicht blos in der Vernichtung der volklichen Existenz Edoms, welche Johannes Hyrkanus dadurch herbeiführte, daß er die unterjochten Edomiter zur Annahme der Beschneidung zwang (s. zu Num. 24, 18), sondern vorzugsweise in dem Zorngerichte, welches Israel in Christo an dem Erzfeinde des Reiches Gottes durch gänzliche Vernichtung desselben vollziehen wird.

V. 15—17. **Wider die Philister.** V. 15. *Also spricht der Herr Jehova: weil die Philister mit Rache handeln und sich rächen mit Verachtung in der Seele zum Verderben in ewiger Feindschaft,* V. 16 *darum, spricht also der Herr Jehova: siehe ich werde meine Hand ausstrecken über die Philister und die Creter ausrotten und den Rest am Gestade des Meeres vernichten.* V. 17. *Und werde große Rache an ihnen üben durch Grimmeszüchtigungen, und sie sollen erkennen, daß ich Jehova bin, wenn ich meine Rache über sie bringe.* — In ihrer Gesinnung gegen das Bundesvolk glichen die Philister den Edomitern und Ammonitern, jenen in der Rachsucht, diesen in der Schadenfreude über Israels Verderben. Daher sind sie schon Jes. 11, 14 in Verbindung mit Edom, Moab und Ammon als Feinde genant, welche das vom Herrn aus der Zerstreuung gesammelte Israel siegreich bekämpfen und überwinden werde. In der Beschreibung ihrer Versündigung an Israel sind Elemente aus dem Verhalten Edoms und Ammons (v. 12 u. 6) vereinigt. Rache üben sie mit Verachtung in der Seele (שְׁאָט בְּנֶפֶשׁ wie v. 6) in der Absicht, Israel zu verderben (לְמַשְׁחִית), und diese Rache entspringt aus ewiger, nie endender Feindschaft. Dafür will der Herr das gesamte Philistervolk ausrotten. כְּרֵתִים Creter, ursprünglich ein im Südwesten Canaans seßhafter Zweig des philistäischen Volkes, wird von Ezech. wie schon von Zephanja 2, 5 in beabsichtigter Paronomasie mit הִכְרַתִּי vom ganzen Volke gebraucht. Der Ursprung dieses Namens liegt im Dunkeln, da die gangbare Herleitung von *Kreta* sich auf sehr zweifelhafte Combinationen gründet, vgl. *Stark*, Gaza S. 66 u. 99 ff. Unter dem „Rest des Meeresufers" d. i. dem Reste der Bewohner des Ufers des mittelländischen Meeres d. h. der Philister, dessen Vertilgung schon Am. 1, 8. Jes. 14, 30 u. Jer. 47, 4 verkündigen, ist das ganze Volk bis auf den lezten Mann, alles was von den Philistern noch vorhanden ist, zu verstehen, s. zu Am. 1, 8. — Die Vollziehung der von Gott gedrohten Rache begann in der chaldäischen Periode, in welcher Gaza von Pharao geschlagen, und nach Jer. 47 zu urteilen, ganz Philistäa von den Chaldäern verwüstet wurde; s. das Nähere hierüber zu Jer. 47. Die Schlußerfüllung aber wird auch bei Philistäa erst durch das messianische Gericht erfolgen, in der zu Zeph. 2, 10 entwickelten Weise.

Cap. XXVI—XXVIII. Wider Tyrus und Sidon.

Den größern Teil dieser drei Capp. nimt die Weissagung über Tyrus ein, die sich von c. 26, 1 — 28, 19 erstreckt; gegen Sidon sind nur c. 28,

20—26 gerichtet. Denn Phöniziens Größe und Bedeutung lag damals in der Macht und Herschaft von Tyrus, an welches Sidon die Hegemonie, die es ehedem über Phönizien besessen, hatte abtreten müssen. Die Weissagung gegen Tyrus ergeht in vier Gottesworten, von welchen das erste c.26 die Drohung des Unterganges über die Stadt und den Staat von Tyrus, das zweite c. 27 ein Klagelied über diesen Untergang, das dritte c.28, 1—10 die Drohung wider den König von Tyrus, das vierte c. 28, 11—19 ein Klagelied über seinen Fall enthält.

Cap. XXVI. Der Untergang von Tyrus.

In vier, mit der Formel: „so spricht Jehova" anhebenden, Wendungen wird dem meerbeherschenden Tyrus der Untergang angekündigt, dergestalt daß in der ersten Strophe v. 2—6 ihm im Allgemeinen die Zerstörung durch ein Völkerheer gedroht, in der zweiten v. 7—14 der Feind mit Namen und als ein gewaltiger bezeichnet und die von ihm ausgehende Eroberung und Zerstörung umständlich dargelegt, in der dritten v. 15—18 der Eindruck, welchen dieses Ereignis auf die Bewohner der Inseln und Küstenländer machen werde, geschildert, in der vierten v. 19—21 endlich die Drohung in energischer Weise wiederholt und damit die Weissagung abgerundet wird. — Dieses Gotteswort trägt im Eingange das Datum, wann es an den Propheten ergangen und von ihm verkündigt worden: V. 1. *Es geschah im eilften Jahre, am ersten des Monden, da erging das Wort Jehova's an mich also.* Das 11. Jahr der Wegführung Jojachins ist das Jahr der Eroberung und Zerstörung Jerusalems Jer. 52, 6. 12, die auch in v. 2 als geschehen vorausgesezt wird. Auffällig ist aber das Fehlen der Angabe des Monats, da der Monatstag genant ist, hier wie in 32, 17. Der Versuch, in den Worten בְּאֶחָד לַחֹדֶשׁ eine Andeutung des Monats zu finden, indem man לַחֹדֶשׁ vom ersten Monate des Jahres verstehen will: am ersten was den Monat betrifft = im ersten Monate am ersten Tage desselben (LXX, *Luth. Klief.* u. A.), ist eben so gezwungen und unstatthaft, als die Ansicht, daß der Monat gemeint sei, welcher eine besondere Bedeutung für Ezech. gewonnen hatte, derjenige nämlich, in welchem Jerusalem erobert und zerstört wurde. Die erste Ansicht wird schon durch v. 2 als irtümlich erwiesen, indem hier die im 5. Monate des genanten Jahres erfolgte Eroberung Jerusalems als geschehen vorausgesezt wird. Gegen die zweite Ansicht erhebt sich das Bedenken, daß die Eroberung Jerusalems im 4. Mon., die Zerstörung im 5. Mon. erfolgte (Jer. 52, 6 u. 12), und man nicht sagen kann, daß die Eroberung für Ezech. geringere Bedeutung hatte als die Zerstörung. Wir werden uns daher dem Zugeständnisse, daß die Monatsangabe durch Textescorruption beim Abschreiben ausgefallen sei, nicht entziehen dürfen, dann aber auch darauf verzichten müssen, den Monat bestimmen zu wollen. Denn die Vermutung von *Ew.* u. *Hitz.*, daß einer der lezten Monate des Jahres gemeint sei, weil Ez. nicht früher von dem Eindrucke habe wissen können, den die Eroberung Jerusalems auf Tyrus gemacht habe, steht und fält mit der naturalistischen Ansicht dieser Gelehrten von der Prophetie.

V. 2—6. Tyrus soll erbrochen und gänzlich zerstört werden. V. 2. *Menschensohn, weil Tyrus über Jerusalem spricht: „Ha! zerbrochen ist die Thür der Völker; es wendet sich zu mir; ich werde voll werden, sie ist verödet“*, V. 3 *darum, also spricht der Herr Jehova, siehe ich will an dich, Tyrus, und werde heranführen wider dich viele Nationen, wie das Meer seine Wellen heranführt.* V. 4. *Die werden vernichten die Mauern von Tyrus und ihre Türme zerstören, und ich werde ihren Staub von ihr wegfegen und sie zum kahlen Felsen machen.* V. 5. *Ein Ort zum Ausbreiten der Netze soll sie werden mitten im Meere, denn ich hab' es geredet, ist der Spruch des Herrn, Jehova's, und sie soll den Nationen zur Beute werden.* V. 6. *Und ihre Töchter, die auf dem Lande, sollen mit dem Schwerte getödtet werden, und sie sollen erkennen, daß ich Jehova bin.* — צֹר *Tyrus* ist hier wie in der Weissagung Jes. 23 nicht die Landstadt dieses Namens ἡ πάλαι Τύρος oder Παλαίτυρος, Alt-Tyrus, welches sich dem Salmanasar unterwarf und von Alexander zerstört wurde (wie *Perizon. Marsh. Vitr. J. D. Mich.* u. *Eichh.* meinten) sondern das Insular-Tyrus, welches ¾ Meilen nördlicher und nur 1200 Schritte vom Lande entfernt, auf einer kleinen Insel erbaut und durch eine nicht sehr tiefe Meerenge vom Festlande geschieden war, vgl. *Movers*, Phönizier II, 1 S. 188 ff. Dieses Insel-Tyrus hatte den Assyrern siegreich widerstanden (*Joseph. Antt. IX, 14, 2*), war schon damals der Markt der Völker und stand zu Ezechiels Zeit auf dem Gipfel seiner Größe als Beherscherin der Meere und als Welthandelsmacht. Daß unsere Weissagung sich hauptsächlich gegen dieses Tyrus richtet, das ergibt sich unzweifelhaft aus v. 5 u. 14, wonach Tyrus ein nackter Fels inmitten des Meeres werden soll, und aus der Erwähnung der Töchterstädte בַּשָּׂדֶה auf dem Felde d. h. auf dem Lande (v. 6), im Gegensatze zur Lage von Tyrus auf einer Felseninsel im Meere, endlich auch aus der Schilderung des Seehandels von Tyrus mit allen Völkern (c. 27), wozu sich Alt-Tyrus nie erhoben hat, weil es keinen Hafen hatte (vgl. *Mov. l. c.* S. 176). Damit lassen sich auch die Stellen v. 6. 8 u. 27, 28, in welchen Land-Tyrus mit berücksichtigt und die Eroberung von Tyrus wie die Eroberung einer Landstadt geschildert ist, vereinigen, s. die Erkl. dieser Verse. — Die Drohung gegen Tyrus hebt, wie in c. 25 bei den dort bedrohten Völkern, mit kurzer Hervorhebung der Versündigung an. Tyrus äußerte Freude über den Untergang Jerusalems, weil es daraus für sich Gewinn durch Vergrößerung seines Handelsverkehres und Mehrung seines Reichtums zu ziehen hoft. Der Sinn der Tyrus in den Mund gelegten Rede wird jedoch verschieden gefaßt. „Zerbrochen ist die Thür der Völker“. Der Plur. דַּלְתוֹת bezeichnet die Thürflügel, welche das Thor bilden und statt dessen genant sind. Die Thür der Völker ist Jerusalem und heißt nach der gangbaren Ansicht der Ausll. so als Mittelpunkt des Völkerverkehres, als Handelsplatz. Allein daß Jerusalem als Handelsplatz mit Tyrus habe rivalisiren können, davon ist nichts bekant. Die Bedeutung, welche Jerusalem für die Völker hatte, lag weder in seinem Handel, noch in seiner günstigen Lage für den Handel, wofür *Häv.* auf *Herod. III, 5* und *Hitz.* auf Ez. 23, 40 f. verweist, sondern in seinem Heiligtume oder seinem heilsgeschichtlichen Berufe für die Völkerwelt. *Klief.* hat

sich daher für die Ansicht entschieden, daß Jerusalem eine Völkerpforte genant werde, nicht weil es bisher den Völkern offen gewesen sei zu freiem und mannigfaltigem Verkehre, sondern umgekehrt, weil Jerusalems Thor bisher den Völkern verschlossen und versperrt war, durch die Zerstörung der Stadt aber zerbrochen und dadurch den Völkern aufgetan sei, daß die Völker und namentlich auch Tyrus in dasselbe einziehen können, woraus die Tyrier auch für ihre Handelsinteressen Vorteil ziehen zu können hoffen. Allein diese Auffassung ist mit dem Texte unvereinbar. Wenngleich ein Thor dadurch geöffnet wird, daß es zerbrochen wird, und man durch Erbrechen der Thür den Eingang in ein Haus erzwingt (Gen. 19,9), so kann doch der Ausdruck: Thür der Völker nicht eine Thür bezeichnen, welche den Völkern den Eingang versperrt, weil Thüren und Thore nicht dazu gemacht werden, um Häuser und Städte gegen das Eindringen von Menschen und Völkern zu sichern, sondern dazu, das Ein- und Ausgehen möglich zu machen. Sodann ist auch die Annahme: Thür der Völker sei s. v. a. Abschließung gegen die Völker mit dem folgenden נָסֵבָּה אֵלָי unvereinbar. Die W.: es hat sich zu mir zugewendet, oder es ist zu mir zugewendet, haben nur dann einen Sinn, wenn durch das Zerbrechen der Thür der Strom der Völker von Jerusalem weg zu Tyrus hingewendet wird, also vorher die Völker nach Jerusalem sich gewandt hatten. נָסֵבָּה ist 3 *pers. perf. Niph.* von סָבַב für נָסַבָּה, nach Analogie von נָמֵס u. a. gebildet. Das fehlende Subject zu נָסֵבָּה ist *ad sensum* aus דַּלְתוֹת הָעַמִּים zu entnehmen, zwar nicht die Thür, wol aber das durch die Thür vermittelte Eingehen oder Herzuströmen der Völker, welches früher nach Jerusalem gerichtet war, nun aber sich zu Tyrus hinwenden soll. Es bedarf daher nicht der Conjectur von *Hitz.*, daß אִמָּלְאָה in מְלֹאָה zu ändern und dieses zum Subject zu machen sei. Hienach müssen wir die Rede der Tyrier so fassen, daß sie in dem Zuge der Völker nach Jerusalem hin d. h. in der Anziehungskraft, welche Jerusalem als die Stätte der göttlichen Heilsoffenbarung, des Gesetzes und Rechtes des Herrn, auf die Völker ausübte, eine Beeinträchtigung ihres Strebens, alle Völker an sich zu ziehen und für ihre Zwecke auszubeuten, erblickten und sich deshalb über die Zerstörung Jerusalems freuten, weil sie hoften, daß sie nun allein die Völker an sich ziehen und mit ihren Gütern sich bereichern könten. Dabei braucht man den Tyriern nicht eine über ihre heidnischen Anschauungen hinausgehende Einsicht in den geistlichen Beruf Jerusalems zuzutrauen. Schon der Umstand, daß Jerusalem durch seine Weltstellung die mercantilen Interessen der Tyrier zu beeinträchtigen schien, war hinreichend, Schadenfreude über den Fall der Gottesstadt zu erzeugen, da Gottesdienst und Mammonsdienst unvereinbare Gegensätze bilden. Auf die Quelle, aus welcher der Neid und die in Schadenfreude sich äußernde Feindschaft flossen, weisen die lezten Worte hin: ich werde mich füllen, sie (Jerusalem) ist verödet, welche schon *Hieron.* richtig so verbunden hat: *quia illa deserta est, idcirco ego implebor.* הִמָּלֵא *repleri mercibus et opibus,* wie 27, 25. Wegen dieser Gesinnung gegen das Reich Gottes, wonach Tyrus von dem Untergange desselben Vermehrung seiner Macht und seines Reichtums erwartet, wird Gott der Herr es mit Zerstörung und Vernichtung

schlagen. הִנְנִי עָלַיִךְ siehe ich will an dich, wie 13,8. Jer. 50, 31. Nah. 3,5. Gott wird ein gewaltiges Kriegsheer gegen Tyrus führen, das seine Festungs-Mauern und -Türme zerstören soll. Statt des Heeres sind „viele Völker" genant, weil Tyrus infolge der Zerstörung Jerusalems noch mehr Völker an sich zu ziehen hoft. Diese Hoffnung soll erfült werden, aber in anderem Sinne als Tyrus wünscht. Die Vergleichung des andringenden Heeres mit dem Andringen der Meereswellen ist für die Lage von Tyrus sehr bezeichnend. Zu כְּהַעֲלוֹת ist הַיָּם Subject und das Hiph. mit לְ statt des *accus.* construirt, vgl. *Ew.* §. 292[e] mit §. 277[e]. Nach *Arrian II, 18, 3* u. *Curtius IV, 2, 9. 12* u. *3, 13* war Insel-Tyrus ringsum mit hohen Mauern und Türmen befestigt, die es sicherlich schon zu Nebucadnezars Zeiten hatte. Selbst den Schutt der zerstörten Gebäude (עֲפָרָהּ) will Gott wegfegen (סִחֵיתִי ἅπ. λεγ. an שִׁחֲתוּ anklingend), daß die Stadt d. h. die Stätte wo sie gestanden, zum kahlen, dürren Felsen wird (צְחִיחַ סֶלַע wie 24, 7), zu einem Orte, wo Fischer ihre Netze zum Trocknen ausbreiten werden. Auch „ihre Töchter" das sind die von Tyrus abhängigen Städte „auf dem Felde" d. i. dem offenen Lande, nämlich deren Bewohner sollen mit dem Schwerte getödtet werden. — Diese Drohung wird in

V. 7—14 weiter ausgeführt. V. 7. *Denn also spricht der Herr Jehova: Siehe ich werde gegen Tyrus Nebucadrezar, den König von Babel von Mitternacht her bringen, den König der Könige, mit Rossen und Wagen und Reitern und Haufen vielen Volkes.* V. 8. *Deine Töchter auf dem Felde wird er mit dem Schwerte tödten und wider dich Belagerungstürme errichten und einen Wall gegen dich aufschütten und Schilde gegen dich aufstellen,* V. 9 *und seine Mauerbrecher gegen deine Mauern richten und deine Türme niederreißen mit seinen Schwertern.* V. 10. *Von der Menge seiner Rosse wird ihr Staub dich bedecken, von dem Lärm der Reiter, Räder und Wagen werden deine Mauern erbeben, wenn er in deine Thore einziehen wird, wie man in eine erbrochene Stadt einzieht.* V. 11. *Mit den Hufen seiner Rosse wird er alle deine Gassen zertreten; dein Volk wird er mit dem Schwerte tödten, und deine hehren Säulen werden zu Boden sinken.* V. 12. *Sie werden dein Vermögen rauben und dein Handelsgut plündern, deine Mauern zerstören und deine Prachthäuser niederreißen und deine Steine, dein Holz und deine Erde ins Wasser senken.* V. 13. *Dem Getöne deiner Lieder werde ich ein Ende machen und der Klang deiner Harfen soll nicht mehr gehört werden.* V. 14. *Ich werde dich zum kahlen Felsen machen; ein Ort zum Ausbreiten der Netze wirst du sein und nicht mehr gebaut werden; denn ich Jehova hab' es geredet, ist der Spruch des Herrn, Jehova's.* — Nebucadnezar, der Großkönig von Babel — dies ist der Sinn der rhetorischen Ausführung in diesen Vv. — wird mit einem gewaltigen Heere heranziehen (v. 7), die von Tyrus abhängigen Städte auf dem Lande mit dem Schwerte schlagen (v. 8 vgl. mit v. 6), hierauf die Belagerung von Tyrus beginnen, ihre Mauern und Türme zerstören (v. 8[b] u. 9) und in die erbrochene Stadt mit seinem Heere einziehen, die Bewohner tödten (v. 10 u. 11), die Schätze plündern, Mauern und Gebäude zerstören und die Trümmer ins Meer werfen (v. 12). *Nebucadrezar* oder *Nebucadnezar* (s. über den Namen zu 2 Kg. 24, 1) heißt König der Kö-

nige als Großkönig des babylonischen Weltreiches, weil ihm Könige der eroberten Provinzen und Länder als Vasallen unterworfen waren, s. zu Jes. 10, 8. Sein Heer besteht aus Kriegswagen und Reiterei und einer großen Menge Fußvolk. קָהָל וְעַם־רָב sind rhetorisch coordinirt, während dem Sinne nach עַם־רָב dem קָהָל unterzuordnen ist, wie 23, 24, indem die קָהָל ja aus dem עַם־רָב bestand. Ueber die Belagerungsarbeiten v. 8ᵇ s. zu 4, 2. הֵקִים צִנָּה bezeichnet die Errichtung eines Daches von Schilden, durch welches die Belagerer bei ihren Arbeiten sich gegen die Geschosse der Verteidiger der Stadtmauer zu schützen pflegten. Solche Schilddächer erwähnt *Herod.* wiederholt bei den Persern (*IX, 61. 99. 102*), während sie nach *Layard* sich auf den assyrischen Monumenten nicht finden sollen, s. zu Nah. 2, 6. מְחִי קָבָלּוֹ bezeichnet ohne Zweifel den Mauerbrecher, 21,27 כַּר genant, obgleich die Erklärung der Worte streitig ist. מְחִי eig. das Stoßen, Schlagen; קבלו von קֹבֶל entweder קָבָלוֹ oder קָבָלּוֹ zu punktiren (die Form קָבָלּוֹ bei *v. d. Hooght, J. H. Mich.* ist gegen die grammat. Regeln) erklären *Ges.* u. A.: *res opposita*, das Gegenüber, hienach מחי קבלו das Stoßen, Zerstoßen des Gegenüberstehenden. Nach Anderen soll קֹבֶל ein Belagerungswerkzeug sein, was sich aber sprachlich eben so wenig begründen läßt als die Deutung: Vertilgung seiner Wehr (*Häv.*). חַרְבוֹתָיו seine Schwerter, uneig. für: seine Waffen oder Kriegswerkzeuge, „seine Eisen", wie *Ew.* den Sinn gut ausgedrückt hat. Die Schilderung in v. 10 ist hyperbolisch. Die Zahl der Rosse ist so groß, daß sie beim Einrücken die Stadt mit Staub bedecken und von dem Lärm der Reiter und Wagen die Mauern erzittern. כִּמְבוֹאֵי עִיר מְבֻ׳ wörtl. wie Einmärsche in eine erbrochene d. h. mit Sturm eingenommene Stadt zu geschehen pflegen. Diese Vergleichung erklärt sich aus der eigentümlichen Lage von Insel-Tyrus; sie besagt: der Feind werde in sie einziehen wie man in eine mit Gewalt erbrochene Landfestung einrückt. Die Worte setzen voraus, daß der Belagerer sich durch einen Damm den Zugang zur Stadt gebahnt hat. מַצְּבוֹת עֻזֵּךְ die Denksäulen deiner Macht sind die dem Baal geweihten Säulen, deren *Herodot* (*II, 44*) zwei — eine von Gold, die andere von Smaragd — im Heraklestempel zu Tyrus erwähnt; nicht Götterbilder, sondern Säulen als Symbole des Baal. Diese sinken oder stürzen vor der Uebermacht des Feindes zu Boden, vgl. Jes. 46, 1. 21, 9 u. 1 Sam. 5, 3. Nach Tödtung der Bewohner und dem Sturze der Götter begint die Plünderung der Schätze, dann folgt die Zerstörung der Stadt. בָּתֵּי חֶמְדָּה sind nicht Lusthäuser — Lusttürmchen oder Gartenhäuschen der reichen Kaufherren (*Ew.*), denn für Gärten fehlte es auf der Insel an Raum (*Strabo XVI, 2, 23*), sondern die herrlichen, hochgebauten Häuser der Stadt, die Jes. 23, 13 erwähnten Paläste. Es soll ja die ganze Stadt zerstört werden und zwar so total, daß man Steine, Holz und Schutt ins Meer schütten wird. — So wird der Herr dem Jubel und der Freude in Tyrus ein Ende machen v. 13 vgl. Jes. 14, 11. Am. 5, 23. — Mit dem aus v. 5 wiederholten Gedanken: Tyrus wird zu einem kahlen Felsen werden und soll nicht wieder gebaut werden, schließt die Schilderung der Vernichtung dieser mächtigen Stadt.

V. 15—18. Die Kunde von der Zerstörung von Tyrus wird alle Colonien und mit ihm verbundenen Eilande tief erschüttern. V. 15. *So spricht*

der Herr Jehova zu Tyrus: Werden nicht von dem Gedröhne deines Sturzes bei dem Aechzen der Durchbohrten, bei dem Morden in deiner Mitte die Inseln erbeben? V. 16. *Und es werden von ihren Thronen steigen alle Fürsten des Meeres und werden ihre Mäntel ablegen und ihre buntgewirkten Kleider ausziehen, sich in Schrecken kleiden, sich auf die Erde setzen, und werden jeden Augenblick erzittern und sich über dich entsetzen.* V. 17. *Sie werden über dich ein Klaglied erheben und zu dir sprechen: Wie bist du untergegangen, Bewohnte vom Meere her, du gepriesene Stadt, die mächtig war auf dem Meere, sie samt ihren Bewohnern, welche Furcht vor sich einflößten allen ihren Bewohnern!* V. 18. *Nun erzittern die Inseln am Tage deines Sturzes und bestürzt sind die Inseln im Meere ob deines Ausganges.* — הֲלֹא *nonne* ist dem Sinne nach einer Versicherung gleich. קוֹל מַפַּלְתֵּ das Gedröhn des Sturzes steht für: die Kunde von diesem Gedröhne, denn dieses selbst konte man nicht auf den Inseln hören. Der Sturz erfolgt — wie zur Ausmalung des schaurigen Ereignisses hinzugefügt wird — bei oder unter dem Aechzen der Durchbohrten und beim Morden in dir. בֵּהָרֵג ist *infin. niph.* mit zurückgezogenem Accente wegen des folgenden Milel und solte בֵּהָרֵג vocalisirt sein. Das W. אִיִּים Eilande umfaßt häufig auch die Küstenländer des Mittelmeeres, so daß man hier an die phönizischen Colonien auf den Inseln und an den Küsten dieses Meeres zu denken hat. Die „Fürsten des Meeres" sind nicht Könige der Inseln, sondern nach Jes. 23, 8 die Fürsten gleichen Kaufherren, welche den Colonien von Tyrus vorstanden. כִּסְאוֹת nicht Königsthrone, sondern Sessel, wie 1 Sam. 4, 13 u. ö. Die Schilderung ihrer Trauer erinnert an Jon. 3, 6, ist aber nicht nach dieser Stelle gebildet, sondern selbständige Ausführung der allgemein üblichen Trauersitte bei Fürsten. Treffend ist dabei der Gegensatz: sich in Schrecken kleiden; statt der abgelegten Prachtkleider Schrecken anziehen, vgl. den ähnlichen Tropus 7, 27. Der Gedanke wird verstärkt durch die lezten Sätze des V.: sie erschrecken לִרְגָעִים nach Augenblicken d. h. sowie die Augenblicke wiederkehren, also der Sache nach: jeden Augenblick, vgl. Jes. 27, 3. — In dem Klageliede, das sie v. 17 anstimmen, heben sie den tief erschütternden Umschwung der Dinge hervor, wie die einst so gefeierte Beherscherin der Meere nun ein Gegenstand des Schreckens und Entsetzens geworden. נוֹשֶׁבֶת מִיַּמִּים Bewohnte von den Meeren her d. h. nicht s. v. a. nach den Meeren hin, d. i. deren Bewohner sich über die Meere verbreiten, dort ansiedeln (*Ges. thes.* u. *Häv.*), denn bewohntsein ist das Gegenteil vom Auswandern lassen der Bewohner. Solte מִן hier die geogr. Bedeutung der Weltrichtung oder Weltgegend haben, so könte der Sinn des Ausdruckes nur der sein: deren Bewohner von den Meeren herstammen, von allen Meeren her eingewandert sind — was aber nicht auf die Bevölkerung von Tyrus paßt, die nicht aus Menschen von allerei Volk unter dem Himmel bestand. Die richtige Erklärung gibt *Hitz.*: vom Meere her, aus den Meeren heraus, die gleichsam aus dem Schoße des Meeres als bewohnte Stadt aufgestiegen war. Schwierig ist der lezte Satz von v. 17: welche ihren Schrecken oder Schrecken vor ihnen (vor sich) allen ihren Bewohnern einflößten, weil, wenn das relative אֲשֶׁר auf das vorher-

gehende יֹשְׁבֶיהָ bezogen wird, der Gedanke entsteht, daß die Bewohner von Tyrus ihren Schrecken oder Schrecken vor sich ihren Bewohnern d.h. sich selbst einflößten. *Kimchi, Ros. Ew. Klief.* u. A. wollen daher das Suffix am zweiten יוֹשְׁבֶיהָ auf הַיָּם beziehen: allen Bewohnern des Meeres d.h. allen ihren Colonien. Allein dagegen spricht nicht nur, daß יָם *gener. masc.* ist, sondern auch daß die Beziehung des gleichen Suffixes an den beiden יֹשְׁבֶיהָ auf verschiedene Subjecte äußerst hart ist. Wir müssen daher das relative אֲשֶׁר und das Suffix an חִתִּיתָם auf הִיא וְיֹשְׁבֶיהָ zugleich beziehen: die Stadt mit ihrer Einwohnerschaft flößte Furcht vor sich allen ihren einzelnen Bewohnern ein. Nur ist dies freilich nicht so zu deuten, daß die Bewohner von Tyrus sich einander gegenseitig in Furcht und Schrecken hielten, sondern hat den Sinn: die Stadt mit ihrer Bewohnerschaft flößte durch ihre Macht auf dem Meere allen einzelnen Bewohnern Furcht vor dieser ihrer Macht ein, indem das Ansehen der Stadt und ihrer Bürgerschaft auf jeden einzelnen Bürger zurückstralte. Diese Fassung der Worte wird durch die Parallelstellen 32, 24 u. 26 bestätigt. — Diese Stadt hat ein so schauriges Ende genommen, daß alle Inseln darob erzittern. Die beiden Hemistiche v. 18 sind synonym, und der Gedanke kehrt abschließend zu v. 15 zurück. אִיִּין mit aramäischer Pluralendung, die zuweilen schon in ältern poetischen Stücken vorkomt, vgl. *Ew.* §. 177ª. צֵאת Ausgang = Untergang.

V. 19—21. So wird Tyrus von den Meereswogen bedeckt in das Todtenreich hinabsinken und auf ewig von der Erde verschwinden. V. 19. *Denn so spricht der Herr Jehova: Wenn ich dich zu einer verwüsteten Stadt mache, gleich den Städten die nicht mehr bewohnt werden, wenn ich die Flut über dich steigen lasse, daß dich die vielen Wasser bedecken,* V. 20 *so stürze ich dich hinunter zu den in die Grube Gefahrenen, zu dem Volke der Urzeit, und lasse dich wohnen im Lande der Unterwelt, in den Trümmern von der Urzeit her, bei den in die Grube Gefahrenen, auf daß du nicht mehr bewohnt seiest, und ich schaffe Herrliches im Lande der Lebendigen.* V. 21. *Zum Schrecken mache ich dich und du bist nicht mehr; man wird dich suchen und nicht mehr finden in Ewigkeit, ist der Spruch des Herrn, Jehova's.* — Nicht blos Zerstörung und Untergang soll Tyrus treffen, sondern ewiges Versinken in das Reich der Todten. In diesen Gedanken wird die ganze Drohung schließlich zusammengefaßt. Die Infinitivsätze v. 19 recapituliren die Hauptgedanken der vorhergehenden Strophen, um daran den Schlußgedanken der Verstoßung in die Unterwelt anzureihen. Das Aufsteigen der Flut, um das zerstörte Tyrus zu bedecken, ist nach v. 12 dahin zu verstehen, daß die Stadt in ihren Trümmern in die Tiefe des Meeres versenkt wird. יוֹרְדֵי בוֹר die in die Grube (Gruft) hinabfahren sind die Todten, die Verstorbenen. Diese bezeichnet Ez. weiter als עַם עוֹלָם nicht „als die den langen Todesschlaf schlafen, oder als uraltes Geschlecht, dem alle anheimfallen, sondern er meint das Volk des vorflutlichen ἀρχαῖος κόσμος (2 Petr. 2, 5), welches durch die Wasser der Sindflut begraben worden, nach Hi. 22, 15 wo עוֹלָם das Geschlecht der Vorwelt bezeichnet, analog dem Gebrauche des עַם עוֹלָם von dem von der Urzeit her bestehenden Menschengeschlechte Jes. 44, 7. Dem entspre-

chend sind חֳרָבוֹת מֵעוֹלָם die Trümmer der in der Sindflut untergegangenen Urwelt. Wie durch עַם עוֹלָם der Begriff des יוֹרְדֵי בוֹר, so wird durch בָּחֳרָבוֹת מֵעוֹלָם der Begriff der אֶרֶץ תַּחְתִּיּוֹת gesteigert. Tyrus soll nicht blos zu den Todten im Scheol hinabfahren, sondern zu dem Volke der Todten hinabgestoßen werden, welches von den Wassern der Sindflut in die Tiefe der Erde versenkt worden, und soll dort unter den Trümmern der durch die große Flut zerstörten Urwelt neben jenem gottlosen Geschlechte der Urzeit seine ewige Wohnung erhalten. אֶרֶץ תַּחְתִּיּוֹת Land der untersten Oerter (vgl. 32,18.24) ist Umschreibung des Scheol, des Todtenreichs, vgl. *τὰ κατώτερα μέρη τῆς γῆς* Eph 4,9. Ueber וְנָתַתִּי צְבִי וגו bemerkt *Hitz.* mit vollem Rechte: „Hält man die Punctation als erste Person, womit die Setzung des ˰ zusammenhängt, fest, so darf man wenigstens den Satz nicht noch von לְמַעַן abhängig und לֹא fortwirkend denken; man hätte mit der Accent. und dem *Targ.* den Satz unabhängig und positiv zu fassen.“ Weil aber hiedurch ein Mißverhältnis zwischen beiden Vershälften entstehe, so will *Hitz.* נָתַתִּי in die 2. *pers.* וְנָתַתְּ ändern, wonach der Satz noch von לְמַעַן לֹא abhängen würde. Allein das Mißverhältnis zwischen beiden Vershälften berechtigt nicht zu Textänderungen, zumal wenn dabei nur eine gezwungene, sprachlich nicht gerechtfertigte Deutung wie die *H.*'sche: „und du nicht Ruhm stralest im Lande der Lebendigen“ herauskomt. Aber auch der Erklärung: daß ich nicht Herrliches an dir (Tyrus) im Lande der Lebendigen schaffte (*Häv. Klief.*) steht entgegen, daß das „von dir“ willkürlich in den Text eingeschoben ist, und Ez., wenn er dies hätte sagen wollen, entweder לָךְ hätte hinzusetzen oder נְתַתִּיךְ schreiben müssen. Ueberhaupt spricht gegen die Abhängigkeit des נָתַתִּי von לְמַעַן und die Ergänzung des לֹא schon der Wechsel der Person. וְנָתַתִּי scheint einfache Fortsetzung des וְהוֹשַׁבְתִּיךְ zu sein. Diese naheliegende Ansicht wäre nur dann aufzugeben, wenn gewichtige Gründe ihr entgegenständen. Solche sind nicht vorhanden. Weder das Mißverhältnis der beiden Vershälften, noch der Context, daß im Vorhergehenden und im gleich Folgenden wieder von Tyrus und seinem Untergange die Rede ist, nötigen zu dem Wortlaute widerstrebenden Deutungen. Wir bleiben daher bei der natürlichen Fassung der Worte: und ich setze (gründe) Herrlichkeit im Lande der Lebendigen, verstehen aber unter dem Lande der Lebendigen nicht speciell die Theokratie, sondern die Erde im Gegensatze zu dem Todtenreiche, und finden in den Worten den allgemeinen Gedanken, daß Gott bei und nach dem Sturze der Herrlichkeit der widergöttlichen Weltmacht auf Erden Herrliches zu bleibendem Bestande schaffen werde, was freilich durch die Aufrichtung seines Reiches geschehen wird. — Dagegen Tyrus soll in seinem Schicksale ein Gegenstand des Schreckens oder Bild plötzlichen Verderbens sein und mit seiner Herrlichkeit spurlos untergehen. Zu v.21^b vgl. Jes. 41, 12. Ps. 37, 36. וּתְבֻקְשִׁי *imperf. py.* hat *Chatefpatach* zwischen den beiden *u*, um stark anzudeuten, daß die Sylbe eine sehr lose geschlossene sei, vgl. *Ew.* §. 31^b S. 95.

Cap. XXVII. Klagelied über den Fall von Tyrus.

Das Klaglied hebt an mit einer Schilderung der Herrlichkeit der Stadt Tyrus, ihrer Lage, ihrer baulichen Schönheit, ihrer Kriegsmacht und Wehrhaftigkeit (v. 3—11) und ihrer ausgebreiteten Handelsverbindungen (v. 12—25), und geht dann in wehmütige Klage über den Untergang aller dieser Herrlichkeit über (v. 26—36).

V. 1—11. Eingang (v. 1 u. 2) und Beschreibung der Herrlichkeit und Macht von Tyrus. V. 1. *Und es geschah das Wort Jehova's zu mir also:* V. 2. *Und du Menschensohn, erhebe über Tyrus ein Klaglied,* V. 3 *und sprich zu Tyrus: Die du wohnest an den Zugängen des Meeres, Händlerin der Völker nach vielen Inseln, so spricht der Herr Jehova: Tyrus, du sprichst: ich bin vollkommen an Schönheit.* V. 4. *Im Herzen der Meere ist dein Gebiet; deine Bauleute haben deine Schönheit vollkommen gemacht.* V. 5. *Aus Cypressen von Senir bauten sie dir alles Doppelplankenwerk; Cedern vom Libanon nahmen sie, um einen Mast auf dir zu machen.* V. 6. *Aus Eichen von Basan machten sie deine Ruder, deine Bänke machten sie aus Elfenbein gefaßt in Buxbaum von den Inseln der Chittäer.* V. 7. *Byssus in Buntwirkerei aus Aegypten war dein Segel, dir zum Banner zu dienen; blauer und rother Purpur von den Inseln Elisa's war deine Decke.* V. 8. *Die Bewohner Sidons und Arvads waren deine Ruderer; deine Kundigen, Tyrus, waren in dir, sie waren deine Schiffer.* V. 9. *Die Aeltesten von Gebal und seine Kundigen waren bei dir, deine Lecke auszubessern; alle Schiffe des Meeres und ihre Seefahrer waren in dir, um deine Waaren einzutauschen.* V. 10. *Perser und Lydier und Libyer waren in deinem Heere deine Kriegsleute; Schild und Helm hingen sie in dir auf; sie gaben dir Glanz.* V. 11. *Die Söhne von Arvad und dein Heer waren auf deinen Mauern ringsum und Tapfere waren auf deinen Türmen; ihre Schilde hingen sie auf an deinen Mauern ringsum; sie haben deine Schönheit vollkommen gemacht.* — Das Klaglied beginnt mit einer Anrede an Tyrus, in welcher ihre für den Handel günstige Lage und die vollendete Schönheit, deren sie sich bewußt sei, hervorgehoben wird (v. 3). Tyrus wird bezeichnet als sitzend oder wohnend an den Zugängen des Meeres. מְבוֹאֹת יָם Zugänge oder Eingänge des Meeres sind Häfen, in welche die Schiffe einlaufen und von denen sie ausfahren, sowie מְבוֹא הָעִיר das Thor der Stadt der Ein- und Ausgang derselben ist. Diese Bezeichnung führt nicht auf die Landstadt Alt-Tyrus, sondern paßt ganz gut auf Inseltyrus mit seinen beiden Häfen.[1] יֹשֶׁבְתִּי mit dem Bindelaute

1) Insel-Tyrus besaß zwei Häfen, einen nördlichen, der Sidonische genant, weil er nach Sidon zu lag, und einen an der entgegengesezten südöstlichen Seite, der nach seiner Richtung der Aegyptische hieß. Der Sidonische war der berühmtere und bestand aus einem inneren, innerhalb der Mauer der Stadt gelegenen, und einem äußeren, der von einer Reihe von Felsen gebildet wurde, welche in einer Entfernung von ohngefähr 300 Schritten nordwestlich von der Insel und parallel mit dem gegenüber liegenden Festlande liegen, und eine Rhede bilden, wo die Schiffe Anker werfen können, vgl. *Arrian II, 20. Strabo XVI, 2, 23.* Diesen nördlichen Hafen besizt die Stadt *Sur* noch heutiges Tages, während der ägyptische mit dem südöst-

i, der hier in aramäischer Weise mit dem *i* des weiblichen Fürworts vermischt erscheint und darum von der Masora als überflüssig bezeichnet worden ist, vgl. *Ew.* §. 211[b]. Die Verbindung des רֹכֶלֶת mit אֶל אִיִּים ר׳ erklärt sich aus der Grundbedeutung von רָכַל herumziehen als Handelsmann: die du des Handels wegen zu den Völkern an vielen Gestaden ziehest. Tyrus selbst hält sich für die Vollendung der Schönheit, teils wegen ihrer festen Lage im Meere, teils wegen ihrer herrlichen Bauten.[1] Diese Schönheit und Herrlichkeit wird von v. 4 an so geschildert, daß Tyrus in einer Allegorie mit einem schönen, überaus prachtvoll gebauten und ausgerüsteten Schiffe verglichen, und später (v. 26 ff.) sein Untergang als ein durch den Ostwind bewirkter Schiffbruch dargestelt wird.[2] Die W.: im Herzen der Meere ist dein Gebiet v. 4[a] passen sowol auf die Stadt Tyrus, als auf ein Schiff, dessen Bau im Folgenden beschrieben wird. Die Vergleichung von Tyrus mit einem Meerschiffe war nahe gelegt durch die Lage der Stadt mitten im Meere, ringsum von Wasser umgeben. Als Schiff konte es nur von Holz gebaut sein. Die Baumeister wählten dazu die edelsten Holzarten: Cypressen vom Antilibanus zum Doppelplankenwerk, dem Rippenbau des Schiffes, Cedern vom Libanon zum Mastbaume. שְׂנִיר war nach Deut. 3, 9 der Amoritische Name des *Hermon* oder *Antilibanus*, während die Sidonier ihn *Sirjon* nanten; wogegen 1 Chr. 5, 23 שְׂנִיר u. Hohesl. 4, 8 שְׂנִיר neben *Hermon* vorkommen und Teile des Antilibanus bezeichnen. Ez. gebraucht *Senir* offenbar als ausländischen Namen, der sich bis zu seiner Zeit erhalten hatte, während *Sirjon* vielleicht außer Gebrauch gekommen war, da beide Namen dasselbe bedeuteten, s. zu Deut. l. c. Die Nennung der Orte, von wo das verschiedene Material zur Ausrüstung des Schiffes bezogen worden, dient zur Erhöhung der Herrlichkeit des Baues und verleiht der Schilderung einen idealen Charakter. Alle Länder haben ihre Erzeugnisse geliefert, um Tyrus mit Herrlichkeit und Macht auszustatten. Das Cypressenholz wurde wegen seiner Dauerhaftigkeit, weil es nicht von Würmern angegriffen wird und fast unverweslich, und dabei sehr leicht ist (*Theophr. Hist. plant. V, 8. Plinii Hist. nat. XVI, 79*), von den Alten vielfach zu Bauten und (nach *Virgil. Georg. II, 443*) auch zu Schiffen verwandt. לֻחֹתַיִם eine Dualform wie חֹמֹתַיִם 2 Kg. 25, 4. Jes. 22, 11 Doppelplanken, welche die beiden Seitenwände des Schiffes bilden. Zu Rudern wählte man Eichen von Basan (מִשּׁוֹט neben מָשׁוֹט v. 29 von שׁוּט rudern), und die Ruderbänke oder das Verdeck waren aus in Buxbaum eingelegtem Elfenbein. קֶרֶשׁ bezeichnet Ex. 26, 15 ff.

lichen Teile der Insel durch den von den Südwinden gegen die Küste getriebenen Sand verschüttet worden, so daß schon die mittelaltrigen Schriftsteller ihn nicht mehr erwähnen. Mehr hierüber s. bei *Movers*, Phönizier II, 1 S. 214 ff.

1) *Curtius IV, 2: Tyrus et claritate et magnitudine ante omnes urbes Syriae Phoenicesque memorabilis.* Vgl. *Strabo XVI, 2, 22.*

2) Dieselbe Allegorie hat schon *Hieron.* erkant und richtig bemerkt: *Loquitur quasi ad navim τροπικῶς, urbis significans pulchritudinem et rerum omnium abundantiam, ut postquam universam illius supellectilem descripserit — tunc tempestatem illi et ventum austrum, quo fluctus maximi commovebuntur, venire denuntiet et eam subjacere naufragio. Per quae significat urbis Tyriae eversionem a rege Nabuchodonosor etc.* So auch *Raschi* u. A.

die Bretter oder Bohlen zu den Holzwänden der Stiftshütte; hier steht es in collectiver Bed. entweder von den Ruderbänken, deren ein Schiff wenigstens zwei oder auch drei Reihen über einander hatte, oder richtiger von dem Verdecke des Schiffes (*Hitz.*). Dieses bestand aus שֵׁן Elfenbein, das in Holz eingelegt war. Das Elfenbein ist zuerst genant als das kostbarste Material des קֶרֶשׁ, weil es darauf ankam, das Schiff möglichst prachtvoll zu schildern. Schwierig ist בַּת־אֲשֻׁרִים teils wegen des Gebrauchs von בַּת, teils wegen der Bed. von אֲשֻׁרִים, obgleich im Allgemeinen so viel aus dem Contexte erhellt, daß von einem mit Elfenbein ausgelegten Holze die Rede ist und die Sitte, Elfenbein zur Verzierung in Holz einzulegen durch *Virg. Aen. X, 137: per artem inclusum buxo, aut Ocicia terebintho lucet ebur* bezeugt ist. Aber der Gebrauch von בַּת paßt nicht für das Verhältnis des Holzes zu dem Elfenbeine, das in Holz eingelegt wurde, und läßt sich mit der Bezeichnung des Pfeiles als „Sohn des Köchers" Thren. 3, 3 nicht rechtfertigen. Nach dieser Analogie hätte hier das Elfenbein Sohn der Aschurim genant werden müssen, weil nicht das Holz in Elfenbein, sondern umgekehrt Elfenbein in Holz gefaßt war.[1] Wir werden daher mit *R. Salomo* u. A. annehmen müssen, daß die masoret. Schreibung des בת־אשרים als zwei Wörter auf einem Irrtum beruht und ein Wort בִּתְאַשֻּׁרִים zu lesen sei: Elfenbein in תְּאַשֻּׁרִים d. i. entweder: Scherbincedern (nach den Neuern) oder Buxbaum, wofür *Boch. Phal. III, 5* sich entschieden hat. Dagegen kann der Umstand, daß nach Jes. 60, 13 der תְּאַשּׁוּר zu den auf dem Libanon wachsenden Bäumen gezählt wird, während תְּאַשֻּׁרִים hier von den Inseln der כִּתִּים kommen, keine entscheidende Instanz begründen. Denn da wir die Baumgattung nicht mit Sicherheit bestimmen können, so läßt sich nicht sagen, der Baum sei nur auf dem Libanon, nicht auch auf Inseln des Mittelmeeres gewachsen. כִּתִּים sind die *Κιτιεῖς*, die Bewohner der Hafenstadt *Κίτιον* auf Cypern, dann die Cyprier überhaupt und hier sowie Jer. 2, 10, wo von אִיִּים der כִּתִּיִּים die Rede ist, im weitern Sinne Bewohner von Cypern und anderer Inseln und Küstenländer des Mittelmeeres. Wird doch 1 Makk. 1, 1 u. 8, 5 sogar Macedonien zur *γῆ Χεττιείμ* oder *Κιτιέων* gerechnet. Daher läßt sich aus dem Orte, von wo die תְּאַשֻּׁרִים bezogen wurden, kein stricter Beweis für die Cyprische Fichte entnehmen, obwol dieselbe vielfach zu Schiffbauholz verwandt wurde, sondern man kann mit gleichem Rechte mit *Bochart* an den Buxbaum denken und dafür geltend machen, daß derselbe nach *Theophr.* nirgends stärker als auf der Insel Corsica wachse. Jedenfalls wolte Ez. mit תאשרים eine sehr kostbare Holzart nennen; die sich aber weder aus dem Bezugsorte noch aus den Nachrichten der Alten über die zu Schiffbau verwendeten Holzarten sicher bestimmen läßt — aus dem einfachen Grunde, weil die Schilderung einen idealen Charakter hat und nach der richtigen Bemerkung von *Hitz.* „die Zuweisung der Hölzer an die verschiedenen Teile des Schiffes offenbar nur poetisch ist."

Dies gilt auch von den Stoffen, die nach v. 7 zu dem Segelwerke und

1) So paraphrasirt schon das *Targum:* דפין דאשכרעין מְכַבְּשִׁין בְּשֵׁן דְּפִיל d. i. Bretter von Buxbaum oder Pinienholz belegt mit Elfenbein.

Zeltdache des Schiffes verwandt wurden. Byssus in Buntwirkerei (רִקְמָה s. zu Ex. 26, 36) d. i. in bunten Farben gewebter, wol nicht blos buntgestreifter, sondern mit Figuren und Blumen gewebter Byssus aus Aegypten[1], dessen Byssuswebereien im Altertume berühmt waren, so daß Byssuslein einen Hauptausfuhrartikel bildete, vgl. *Mov.* a. a. O. S. 317 ff. מִפְרָשׂ eig. Ausbreitung bezeichnet hier offenbar das Segel, dessen Erwähnung man hier erwartet, und womit auch das folgende: dir zu sein zum Panier, sich vereinigen läßt, indem man annehmen kann, entweder daß die Segel zugleich als Panier dienten, da die Schiffe keine eigene Flagge hatten, wie die bei *Wilk.* abgebildeten, oder daß die Flagge (נֵס), sofern sie gleichfalls ausgebreitet wird, unter מִפְרָשׂ mit einbegriffen ist (*Hitz.*). Die Decke des Schiffes d. i. das Zelt, welches zum Schutze gegen die Sonnenhitze über dem Verdecke aufgeschlagen wurde, bestand aus Purpur (תְּכֵלֶת und אַרְגָּמָן s. zu Ex. 25, 4) von den Inseln *Elisa's* d. i. des griechischen Pelopones, wonach man an den im Altertume seiner glänzenden Farbe wegen besonders geschätzten Lakonischen Purpur (*Plin. Hist. nat. IX, 36. XXI, 8*) zu denken hat. — Auf die Erbauung des Schiffes folgt die Ausrüstung desselben mit Bemannung und die Instandhaltung. Die Worte v. 8^a lassen sich eben so gut auf das Schiff als auf die Stadt, welche Schiffe besizt und 8^b genant wird, beziehen. Die Nennung der *Sidonier* und *Arvads* d. i. der Bewohner von *Aradus*, einer Felseninsel nördlich von Tripolis, als Ruderer spricht nicht gegen die leztere Annahme, da man bei den Ruderern nicht an Sklaven oder Ruderknechte zu denken braucht und die Tyrier ihre Ruderer gewiß aus der ganzen phönizischen Bevölkerung nahmen, während die Führer der Schiffe, Capitän und Steuermann (חֹבְלִים) in der Regel wol Bürger von Tyrus waren. Die Nennung der Bewohner von *Gebal* d. i. *Byblos* der Griechen, das heutige *Dschebail* zwischen Tripolis und Berytus (s. zu Jos. 13. 5), die schon zu Salomo's Zeit als geschickte Baumeister bekant waren (1 Kg. 5, 32), als Ausbesserer des Leckes spricht entschieden dafür, daß die Vorstellung des Schiffes vorwaltet und durch Nennung derer, welche die Führung und Instandhaltung des Schiffes besorgten, der Gedanke ausgedrückt wird, daß zur Erhaltung der Macht und Herrlichkeit von Tyrus alle Städte Phöniziens beitrugen, indem Tyrus den Principat über Phönizien führte. Erst in v. 9^b tritt die Allegorie zurück. Tyrus erscheint da nicht mehr als Schiff, sondern als Seestadt, in welche alle Schiffe des Meeres einlaufen, um ihren Handel zu betreiben und zu befördern. — V. 10 f. Auch für seine Verteidigung hat Tyrus bestens gesorgt. Es hielt ein Heer von Miethstruppen aus fremden Völkerschaften zum Schutze seiner Colonien und zur Erweiterung seiner Niederlassun-

1) S. Abbildungen von ägyptischen Prachtschiffen mit buntgewirkten Segeln bei *Wilkinson*, *Manners and customs III Pl. XVI.* „Auf einem Schiffe prangt hier ein mächtiges viereckte Segel in purpurrothen und purpurblauen Würfeln, umgeben von einem goldfarbigen Saume. Purpurne Segel hatte auch das Schiff des Antonius und der Cleopatra in der Schlacht von Actium; hier waren die Purpursegel das Abzeichen des Admiralschiffes, wie sie auch bei Ezechiel als Abzeichen (נֵס) dienen.“ Vgl. *Movers* II, 3 S. 165, wo die Nachrichten der Alten über solche Prachtschiffe gesammelt sind.

gen, während es die Bewachung der Festungsmauern der Stadt phönizischen Kriegern anvertraute. Als gemiethete Truppen sind v. 10 *Pharas*, *Lud* und *Phut* genant. פוט ist ohne Zweifel ein africanisches Volk, im Kopt. *Phaiat*, die Libyer der Alten, die sich über ganz Nordafrica bis Mauretanien hin ausgebreitet hatten, s. zu Gen. 10, 6. לוד ist nicht das semitische Volk dieses Namens, die Lydier (Gen. 10, 22), sondern hier wie 30, 5. Jes. 66, 19 u. Jer. 46, 9 das hamitische Volk der לודים Gen. 10, 13, warsch. Gesamtname Maurischer Stämme, da לוד 30, 5 und לודים Jer. 46, 9 in Verbindung mit פוט als Hilfsvölker im ägyptischen Heere genant sind. Auffallend erscheint die Nennung von פָּרַס der Perser. *Häv.* erinnert an die alte Verbindung der Phönizier mit Persien durch den persischen Meerbusen, wodurch die Phönizier von dorther wol Söldlinge, zu welchen man absichtlich möglichst ferne Völkerstämme nahm, erhalten konten. Dagegen wendet *Hitz.* ein, daß die Verbindung mit Persien durch den pers. Meerbusen für Ezechiels Zeiten nicht gesichert sei, und wenn auch dies, so doch aus ihr noch keine persische Söldner folgen, und will deshalb פרס von Persern, die in der Urzeit sich in Africa angesiedelt hatten, verstehen. Allein diese Ansiedlung ist weder durch *Sallust* (*Jug. c. 18*) noch durch die africanischen *Μάκαι* des *Herod. IV, 175* neben den asiatischen (*Ptol. VI, 7, 14*) so sicher, daß man פָּרַס daraus erklären könte. Vergleichen wir c. 38, 5, wo פרס neben *Cusch* und *Phut*, *Gomer* und *Thogarma* als Hilfsvölker im Heere des *Gog* genant werden, so leidet es keinen Zweifel, daß dort asiatische Perser gemeint sind. An diese haben wir auch hier zu denken, denn *H.*'s Einwände dagegen bestehen in bloßen Vermutungen, die ohne Beweiskraft sind. Ez. will offenbar Völker aus dem fernen Osten, Süden und Westen nennen, die als Söldner in Tyrischen Kriegsdiensten standen. Das Aufhängen der Schilde und Helme in der Stadt, an den Mauern zum Schmucke derselben, scheint phönizische Sitte gewesen zu sein, welche von Salomo auch in Juda eingeführt wurde (1 Kg. 10, 16 f. Hohesl. 4, 4) und noch in den Zeiten der Makkabäer erwähnt wird 1 Makk. 4, 57. — Von den Miethstruppen werden v. 11 unterschieden die Aradier und חֵילֵךְ dein Heer d. i. das aus Tyriern bestehenden Kriegscorps. Diese erscheinen auf den Mauern von Tyrus, weil zur Bewachung und Verteidigung der Stadt einheimische Truppen verwandt wurden, die Söldner dagegen ins Feld rücken mußten. Das *ἁπ. λεγ.* גַּמָּדִים bed. Tapfere, wie *Roedig.* in den *Addend.* zu *Ges. Thes. p. 79 sq.* aus dem Syr. Sprachgebrauche überzeugend nachgewiesen hat, ist also ein Epitheton der einheimischen Truppen von Tyrus. — Mit den W.: sie (die Truppen) vollendeten deine Schönheit, wird die Schilderung der Herrlichkeit von Tyrus abgerundet, indem sie zu ihrem Ausgangsgedanken v. 4 u. 5 zurückkehrt. — Hieran reiht sich

V. 12—25 die Schilderung des Handels von Tyrus mit allen Völkern, welche ihre Produkte für den Markt dieser Metropole des Welthandels lieferten und dafür Waaren und Fabrikate dieser Stadt eintauschten. **V. 12.** *Tarsis verkehrte mit dir ob der Menge von allerlei Gütern; mit Silber, Eisen, Zinn und Blei zahlten sie deinen Absatz.* **V. 13.** *Javan, Tubal und Meschech, sie waren deine Händler; mit Menschenseelen und ehernen*

Geräthen machten sie deinen Tauschhandel. V. 14. *Vom Hause Thogarma's zahlten sie Rosse, Reitpferde und Maulthiere für deinen Absatz.* V. 15. *Die Söhne Dedans waren deine Händler; viele Inseln waren zum Verkehr dir zur Hand; Elfenbeinhörner und Ebenholz brachten sie dir als Zahlung.* V. 16. *Aram verkehrte mit dir ob der Menge deiner Erzeugnisse; mit Karfunkel, rothem Purpur und Buntwirkerei und Byssus und Korallen und Rubinen zahlten sie für deinen Absatz.* V. 17. *Juda und das Land Israel, sie waren deine Händler; mit Waizen von Minnith und Backwerk und Honig und Oel und Balsam machten sie deinen Tauschhandel.* V. 18. *Damaskus verkehrte mit dir in der Menge deiner Erzeugnisse ob der Menge von allerlei Gütern mit Wein von Chelbon und weißer Wolle.* V. 19. *Wedan und Javan aus Usal gaben für deinen Absatz geschmiedetes Eisen; Kassia und Kalmus war für deinen Tauschhandel.* V. 20. *Dedan war deine Händlerin in Spreitdecken zum Reiten.* V. 21. *Arabia und alle Fürsten Kedars, sie waren zum Verkehr dir zur Hand; Lämmer und Widder und Böcke, damit verkehrten sie mit dir.* V. 22. *Die Händler von Seba und Ragma, sie waren deine Händler; mit allerlei köstlichen Specereien und mit allerlei köstlichen Edelsteinen und Gold zahlten sie deinen Absatz.* V. 23. *Haran und Canne und Eden, die Händler von Seba, Assur, Chilmad waren deine Händler;* V. 24 *sie waren deine Händler in Prachtgewändern, in purpurnen und buntgewirkten Mänteln und in Schätzen von gezwirntem Garne, in gewundenen und festen Schnüren für deine Waaren.* V. 25. *Die Schiffe von Tarsis waren deine Carawanen, dein Handel und du wurdest angefült und herrlich im Herzen der Meere.* — Die Aufzählung der verschiedenen Völkerschaften, Länder und Städte, welche mit Tyrus Handelsverbindungen unterhielten, begint mit Tarsis (Tartessus) im äußersten Westen, wendet sich dann zum Norden, geht durch die verschiedenen Länder Vorderasiens und des Mittelmeeres bis zum äußersten Nordosten fort und kehrt endlich zur Erwähnung von Tarsis zurück, um die Aufzählung abzurunden. Dabei sind aber die Länder und Völkerschaften, welche nach v. 5—11 Produkte und Erzeugnisse zum Bau von Tyrus geliefert haben, Aegypten und die Völker Nordafrica's, übergangen. — Um nicht durch zu große Einförmigkeit in dieser Aufzählung zu ermüden, hat Ez. die synonymen Worte, welche die Sprache für den Handel darbot, abwechselnd angewandt und durch mannigfache Wendungen des Ausdrucks die Darstellung zu beleben gesucht. So wechseln סֹחַרְתֵּךְ (v. 12. 16. 18), סֹחֲרַיִךְ v. 21 u. סֹחֲרַת יָדֵךְ v. 15 oder סֹחֲרֵי יָדֵךְ v. 21 mit רֹכְלַיִךְ v. 13. 15. 17. 22. 24, רֹכַלְתֵּךְ v. 20. 23 u. מַרְכֻּלְתֵּךְ v. 24; ferner נָתַן עִזְבוֹנַיִךְ v. 12. 14. 22 oder נָתַן בְּעִזְבוֹנַיִךְ v. 16. 19 mit נָתַן מַעֲרָבֵךְ v. 13. 17 und בְּמַעֲרָבֵךְ הָיָה v. 19 und הֵשִׁיב אֶשְׁכָּרֵךְ v. 15. Die Worte סֹחֵר *partic.* von סָחַר und רֹכֵל von רָכַל bedeuten Händler, Kaufleute, welche Gegenden und Länder durchziehen, um Handel zu treiben. סֹחֶרֶת eig. die Händlerin u. סְחֹרָה eig. Handel, dann als *abstr. pro concr.* auch der Handelsmann, רֹכֵל der herumziehende Kaufmann, רֹכֶלֶת die Händlerin, eine Handel treibende Stadt und מַרְכֹּלֶת der Handel oder Handelsplatz. עִזְבוֹנִים *pluralet.* bed. nicht Handelsplatz, Markt und Gewinn (*Ges.* u. A.), sondern nach seiner Herleitung von עָזַב überlassen, eig. Ueberlassung und nach

der richtigen Erklärung von *Gusset.: id quod alicui relinquis pro alia re tibi ab ipso tradita*, wonach *Ew.* es passend durch *Absatz* wiedergegeben hat. נָתַן עִזְבוֹנַיִךְ c. ב oder mit doppeltem *accus.* eig. deinen Absatz mit etwas machen d.h. zahlen, oder etwas als Aequivalent für den Absatz geben, zahlen; נָתַן בְּעִזְב׳ etwas für den Absatz, die abzusetzende Waare geben. מַעֲרָב Tausch, Tauschwaare, mit נָתַן Tauschwaare geben, Tauschhandel machen, treiben. Von Ländern und Völkerschaften werden folgende aufgezählt:

תַּרְשִׁישׁ das Tyrische Colonialland *Tarsis* oder *Tartessus* in *Hispania Baetica*, das durch seinen Silberreichtum berühmt war Jer. 10, 9 und nach unserer Stelle außerdem Eisen, Zinn und Blei lieferte, vgl. *Plin. Hist. nat. III, 3 (4). XXXIII, 6 (31). XXXIV, 14 (41). Diod. Sic. V, 38.* Näheres über Tarsis s. bei *Movers*, Phöniz. II, 2 S. 588 ff. u. II, 3 S. 36. — *Javan* d.i. Ionien, Griechenland oder Griechen; *Thubal* und *Meschech* sind die *Tibarener* und *Moscher* der Alten zwischen dem Schwarzen und Kaspischen Meere (s. zu Gen. 10, 2); sie lieferten Menschenseelen d.h. Sklaven und eherne Geräthe. Der Sklavenhandel wurde von den Ioniern und Griechen stark getrieben, vgl. Joel 4, 6 wonach auch die Phönizier Kriegsgefangene an sie verkauften, und aus dem Pontus bezogen Griechen und Römer die meisten und besten Sklaven; s. die Belege hiefür bei *Mov.* II, 3 S. 81 f. Eherne Geräthe lieferten wol hauptsächlich die Tibarener und Moscher, da die Kolchischen Gebirge noch jezt eine unerschöpfliche Menge Kupfer liefern. In Griechenland wurde Kupfer nur auf *Euboea* gefunden und bearbeitet, außerdem hatte nur Cypern reiche Erzbergwerke, vgl. *Mov.* II, 3 S. 66 f. — V. 14. Vom Hause *Thogarma's* zahlten sie d.h. die vom Hause *Thogarma* zahlten. *Thogarma* ist Name der *Armenier* s. zu Gen. 10, 3 und Armeniens Reichtum an Rossen ist durch *Strabo XI, 14, 9* und an Eseln durch *Herod. I, 194* bezeugt, wonach dort sicherlich auch Maulthiere gezogen wurden. V. 15. Die Söhne *Dedans* oder die *Dedaniter* sind ohne Zweifel die nach Gen. 10, 7 von Cusch abstammenden Dedaniter, welche den Zwischenhandel vom Persischen Meerbusen nach Tyrus vermittelten und deren Karawanen Jes. 21, 13 erwähnt sind. Ihr Verhältnis zu den Semitischen Dedanitern, an welche man in v. 20 und bei den in Verbindung mit Edom 25, 13 u. Jer. 49, 8 genanten Bewohnern *Dedans* zu denken hat, liegt im Dunklen, s. zu Gen. 10, 7. Auf ein südarabisches, in der Nähe des Persischen Meerbusens seßhaftes Volk führen die Zusammenstellung mit אִיִּים רַבִּים und die Handelsartikel, die sie nach Tyrus brachten. Die vielen אִיִּים sind die Inseln und Küsten Arabiens am Persischen Meerbusen und Erythräischen Meere.[1] סְחֹרַת יָדֵךְ der Handelsverkehr deiner Hand d.i. als *abstr. pro concr.* die als Händler dir zur Hand

1) *Movers* II, 3 S. 303 ff. macht außer den obigen Gründen hiefür noch geltend: „Unverkennbare Spuren des alten Namens haben sich in der Gegend, wo die alten Dedaniter hiernach wohnten, teils an der Küste in den nach Wohllautsgesetzen umgeformten Namen *Attana*, *Attene* — ersteres eine von römischen Kaufleuten besuchte Handelsstadt am persischen Meerbusen (*Plin. VI, 32 §. 147*), lezteres eine der Insel Tylos gegenüberliegende Landschaft (*Plin. l. c. §. 49*), — teils auf den Inseln des persischen Meerbusens erhalten" (S. 304).

sind. קַרְנוֹת שֵׁן Elfenbeinhörner. So heißen die Elephantenzähne (שֵׁן) nach ihrer Gestalt und Aehnlichkeit mit Hörnern, wie auch *Plin.* (*Hist.n. XVIII,1*) von *cornua elephanti* redet, obschon er *VIII,3* (*4*) sagt, daß die Waffen des Elephanten, welche *Juba cornua* nenne, richtiger *dentes* zu nennen seien.[1] Das *ἅπ. λεγ.* הוֹבְנִים, *Keri* הָבְנִים bed. *ἔβενος hebenum*, Ebenholz als Stoff. Beide Produkte bezogen die Alten teils aus Indien, teils aus Aethiopien (*Plin. XII, 4* [*8*]). Nach *Dioscor. I,130* wurde das äthiopische Ebenholz dem indischen vorgezogen. הֵשִׁיב אֶשְׁכָּר Zahlung erstatten, s. zu Ps. 72, 10. — In v. 16 lesen *J. D. Mich. Ew. Hitz.* u. A. nach LXX u. *Pesch.* אֱדוֹם für אֲרָם, weil Aram von Dedan und den אִיִּים her nach Israel (v. 17) außer Wegs liege und Ez. erst v. 18 in Aram ankomme; auch das Verderbnis ארם für אדום um so leichter entstehen konte, als die defective Schreibung אֱדֹם sich nur bei Ezech. (25, 14) finde, und ganz ungewöhnlich sei. Diese Gründe sind allerdings beachtenswert, aber doch nicht durchschlagend, da die Aufzählung nicht streng geographisch fortgeht, indem nach Damaskus v. 19 ff. wieder Völkerschaften des südlichen Arabiens folgen, so daß man bei *Aram* auch mit *Häv.* an das Mesopotamische Aram denken kann, für welches die v. 16 genanten Handelsartikel eben so gut passen möchten als für Edom, dessen Hauptstadt *Petra* ein wichtiger Handelsplatz und Stapelort für Waaren war. רֹב מַעֲשָׂיִךְ die Menge deiner Arbeiten, deiner Fabricate. Von den Handelsartikeln, welche אֲרָם lieferte, sprechen rother Purpur, Buntgewirktes und בּוּץ der aramäische Name für Byssus, welches auch nach *Mov.* ursprünglich eine Gattung Baumwolle bezeichnet zu haben scheint, mehr für Aram, namentlich Babylonien, als für Edom. Denn die babylonischen Gewebe waren von Alters her berühmt (vgl. *Mov.* II, 3 S. 260 ff.), außerdem war Babylon der älteste und bedeutendste Markt für Edelsteine, vgl. *Mov.* S. 266. נֹפֶךְ ist der Carfunkel, s. zu Ex. 28, 18. כַּדְכֹּד warsch. der Rubin, jedenfalls ein Edelstein von funkelndem Glanze, vgl. Jes. 54, 12. רָאמוֹת Korallen oder Perlen, s. *Del.* zu Hi. 28, 18. — *Juda* (v. 17) lieferte nach Tyrus Waizen von *Minnith* d. i. nach Jud. 11, 33 ein Ammonitischer Ort, nach dem *Onomast.* 4 röm. Meilen von Hesbon nach Philadelphia hin gelegen. Daß Ammonitis reich an Waizen war, erhellt aus 2 Chr. 27, 5, obwol auch das Land Israels die Tyrier mit Waizen versorgte 1 Kg. 5, 25. Die Bed. des *ἅπ. λεγ.* פַּנַּג läßt sich nicht bestimt ermitteln. Die Uebersetzung: Backwerk gründet sich auf das aram. פְּנַק *deliciari*, und die chald. Uebersetzung des Wortes durch קוֹלְיָא *i. e. κολία*, nach *Hesych. τὰ ἐκ μέλιτος τρωγάλια*, aus Honig bereitete Süßigkeiten. *Hieron.* übersezt *balsamum* nach *μύρων* der LXX, und *Hitz.* meint: *Pannaga* (eig. Schlange) sei im Sanskrit Name eines wolriechenden Holzes, das als kühlend und stärkend in der Heilkunde angewendet wird (?). — Honig (Bienenhonig) und Oel sind bekante Produkte Palästina's. צֳרִי ist Balsam, ob die *resina* oder der bei Jericho in Gärten gezogene echte Balsam (*opobalsamum*), läßt sich nicht entschei-

1) Auch die Aethiopier nennen das Elfenbein *karna nage* d. i. *cornu elephanti* und glauben, daß es Hörner, nicht Zähne seien, wovon das Elfenbein komme, vgl. *Hiob Ludolph Hist. Aeth. I c. 10.*

den, vgl. m. bibl. Archäol. I S. 38 u. *Mov.* II, 3 S. 220 ff. — *Damaskus* versah Tyrus mit Wein von *Chelbon*. חֶלְבּוֹן existirt noch in dem Dorfe *Helbôn* mit vielen Ruinen, 3½ Stunden nördlich von Damaskus in der Mitte eines gleichnamigen Thales, welches wo immer nur tunlich mit Reben bepflanzt ist, aus deren Trauben der beste und kostbarste Wein des Landes bereitet wird, vgl. *Rob.* N. bibl. Forsch. S. 614. Dieser Wein war schon im Altertume so berühmt, daß nach *Posidonius* in *Athen. Deipnos. I, 22* die Könige von Persien nur Chalybonischen Wein von Damaskus tranken, vgl. *Strab. XV, 3, 22.* צֶמֶר צַחַר Wolle von blendender Weiße; nach Andern: Wolle von *Zachar*, wofür LXX *ἔρια ἐκ Μιλήτου* Milesische Wolle gesezt haben.[1] In v. 19 werden die ersten drei Worte verschieden gedeutet. וְדָן ist weder mit *Ew.* willkürlich und wegen v. 20 auch unpassend in דְּדָן zu ändern, noch mit *Bertheau* durch: *Und Dan* zu übersetzen. Dagegen spricht entscheidend schon der Umstand, daß in der ganzen Aufzählung nirgend ein Land oder Volk mit der Copula ו eingeführt wird. *Wedan*, dem auch nur einmal erwähnten *Waheb* Num. 21, 14 vergleichbar, ist Name eines im A. T. nicht weiter vorkommenden Volksstammes und Landstriches, nach der Vermutung von *Mov.* S. 302 die berühmte Handelsstadt *Aden* (عدن), und יָוָן ebenfalls ein arabischer Orts- oder Volksname, nach einer Notiz des *Kamus* ein Ort in *Jemen*, und nach der Vermutung von *Tuch* (Genes. S. 210) eine griechische (ionische) Ansiedlung, deren Speculationsgeist den Weg über Aegypten zum südlichen Arabien gefunden habe. Zur Unterscheidung dieses arabischen *Javan* von Griechenland oder zur näheren Bestimmung desselben ist מאוזל hinzugefügt, welches die alten Uebersetzer sämtlich als *nomen propr.* gefaßt haben. Nach der masor. Vocalisirung מְאוּזָּל freilich soll das Wort *partic. pu.* von אָזַל sein, in der Bed. Gesponnenes, von אָזַל spinnen. Aber abgesehen davon, daß Gesponnenes oder Gespinst als Handelsartikel arabischer Volksstämme befremdet, läßt sich diese Deutung auch sprachlich nicht rechtfertigen, weil die Annahme, daß אזל aus עזל erweicht sei, in den Dialekten keine Bestätigung findet, indem diese alle עזל (aram.), غزل (arab.) haben und das talmud. אזל *texere* erst in der Gemara vorkomt, vielleicht also erst aus der rabbin. Deutung unsers מאוזל durch Gesponnenes hergeleitet ist. Auch die Schreibung des מאוזל mit Schurek spricht mehr gegen als für diese Erklärung, welche aller Warscheinlichkeit nach nur daraus gefolgert worden, daß in v. 12. 14. 16 die Tauschwaare immer vor נָתְנוּ עִזְבוֹנָיִךְ genant ist, und hier falls sie nicht in מאוזל enthalten wäre, zu fehlen scheint. Allein man kann recht gut das folgende בַּרְזֶל עָשׁוֹת als Object zum ersten Hemistich ziehen, da die masor. Accentuation mit der Fassung des מאוזל als Object zusammenhängt. Wir halten daher die Schreibung מְאוּזָּל für allein richtig und אוּזָל für *nomen propr.* wie Gen. 10, 27: von *Usal* d. i. der

1) Nach *Mov. II, 3* S. 269 ist צחר das *Sicharia* des *Aethicus*, *Cosm.* §. *108: Sicharia regio, quae postea Nabathaea nuncupatur, silvestris valde, ubi Ismaelitae eminus* — ein älterer Name des Landes der Nabathäer, die in der älteren Zeit zwischen Palästina und dem Euphrat wohnten und durch ihren Reichtum an Schafherden bekant waren (v. 21 u. Jes. 60, 7).

alte Namen von *Sanaa*, der nachmaligen Hauptstadt von *Jemen*. Dazu passen auch die Produkte: Geschmiedetes, bearbeitetes Eisen, wobei schon *Tuch l.c.* S. 260 vorzugsweise an Degenklingen aus Jemen denkt, die bei den Arabern neben den indischen berühmt waren. Ferner: Kassia und Kalmus (קִדָּה וְקָנֶה s. zu Ex. 30, 23 u. 24), zwei indische Produkte, da Jemen von Alters her Handel mit Indien trieb. *Dedan* (v. 20) ist das binnenländische, in der Nähe Edoms (vgl. 25, 13) wohnende Volk dieses Namens, s. zu v. 15. Dieses lieferte בִּגְדֵי חֹפֶשׁ *tapetes straguli*, Decken zum Hinbreiten, Spreitdecken, ohne Zweifel kostbare Reitdecken, wie מִדִּין Jud. 5, 10. עֲרַב und קֵדָר repräsentiren die nomadischen Stämme Mittelarabiens, die Beduinen. Denn עֲרַב bezeichnet im A. T. nirgends Gesamtarabien, sondern, von עֲרָבָה Steppe, Wüste, kommend, nur die in der Wüste nomadisirenden Stämme, wie Jes. 13, 20. Jer. 3, 2; vgl. *Ewald, grammat. arab. I p. 5.* קֵדָר von Ismael abstammend, ein arabischer Beduinenstamm in der Wüste zwischen dem peträischen Arabien und Babylonien, die *Cedrei* des *Plin.*, s. zu Gen. 25, 13. Sie lieferten Lämmer, Widder und Böcke, von dem Reichtume ihrer Herden, für die von Tyrus zu beziehenden Waaren. Nächst diesen sind v. 22 noch genant die Händler von *Scheba* und *Ragma* (רַעְמָה), Araber cuschitischer Abstammung (Gen. 10, 7) im südöstlichen Arabien (*Oman*); denn רַעְמָה Ῥέγμα lag in der heutigen Provinz *Oman* an einer gleichnamigen Bucht des persischen Meerbusens. Ihre Waaren sind allerlei Specereien, Edelsteine und Gold, an welchen das südöstliche Arabien reich war. רֹאשׁ כָּל־בֹּשֶׂם das Vorzüglichste aller Wolgerüche (s. über diesen Gebrauch von רֹאשׁ zu Ex. 30, 23. Hohesl. 4, 14) ist wol der echte Balsam, welcher neben andern kostbaren Specereien nach *Diod. Sic. III, 45* in *Jemen* (*Arabia felix*) wuchs und dort noch wächst, indem *Forskål* zwischen Mekka und Medina einen Strauch fand, *Abu scham*, den er für das echte Balsamgewächs hielt und in s. *Flora Aeg. p. 79 sq.* als *amyris opobalsamum* nebst zwei andern Arten botanisch beschrieben hat. Edelsteine — Onyxe, Rubine, Achate, Carneole — findet man noch jezt in den Bergen von Hadramaut, und in Jemen auch Jaspise, Krystalle und viele gute Rubine, s. *Nieb. descript. p. 125. Seetzen* in *Zach's* monatl. Corresp. XIX S. 339. Endlich Jemens Reichtum an Gold ist von den Alten zu stark bezeugt (vgl. *Boch. Phal. II, 28*), als daß er in Zweifel gezogen werden könte, obwol man dieses edle Metall jezt nicht mehr dort findet. — In v. 23 f. wird noch der Handel mit Mesopotamien erwähnt. חָרָן, *Carrae* der Römer im nordwestlichen Mesopotamien (s. zu Gen. 11, 31) lag an dem Kreuzwege der Karawanenstraßen, welche Mesopotamien durchschneiden, indem sich hier mit dem alten Heer- und Handelswege nach Canaan die beiden aus Babylonien und dem Delta des persischen Meerbusens kommenden Karawanenstraßen vereinigten (*Mov.* S. 247). Die östliche lief längs dem Tigris, wo *Calneh* das spätere *Ktesiphon*, die wichtigste Handelsstadt war, hier כַּנֵּה contrahirt aus כַּלְנֵה genant, s. zu Gen. 10, 10. Am. 6, 2. Die westliche Straße ging längs dem Euphrat über die v. 23[b] genanten Städte. עֶדֶן ist nicht das syrische, sondern das mesopotamische *Eden* 2 Kg. 19, 12. Jes. 37, 12, dessen Lage noch nicht ermittelt ist, von *Mov.* S. 257 im Delta des Euphrat und Tigris ge-

sucht wird. Die auffällige Nennung der Händler von שְׁבָא zwischen mesopotamischen Ortschaften, die teils zu willkürlichen Textänderungen, teils zu gezwungenen Erklärungen Anlaß gegeben, hat *Mov.* S. 247 vgl. mit S. 139 aus einer Notiz des *Juba* in *Plinii Hist. nat. XII, 17* (*40*) erläutert, daß nämlich die Sabäer, die Bewohner des Weihrauchlandes, vom persischen Meerbusen herkommend ihre Waaren nach der Stadt Carrhä brachten, wo sie ihre Jahrmärkte hielten, und von da nach *Gabba* (*Gabala* in Phönizien) und zum palästinensischen Syrien zu ziehen pflegten. Hienach sind die Händler Sabäas als die Vermittler des Handels zwischen Mesopotamien und Tyrus genant, und zwar nicht unpassend in der Mitte zwischen den Ortschaften, welche an den beiden großen mesopot. Handelsstraßen die wichtigsten Handelsplätze waren. *Assur* und *Chilmad* lagen, wie schon bemerkt, an der westlichen dem Euphrat entlang laufenden Straße. כִּלְמַד hat schon *Boch.* (*Phal. I, 18*) in dem *Charmande* des *Xenoph.* (*Anab. I, 5, 10*) und des *Sophaenetus* bei *Steph. Byz. s. v. Χαρμάνδη* entdeckt, einer großen und reichen Stadt in wüster Gegend *πέραν τοῦ Εὐφράτου ποτάμου.* Das neben *Chilmad* genante אַשּׁוּר kann unter lauter Handelsstädten aufgeführt nicht das Land Assyrien sein, sondern nur (nach *Mov.* S. 252) das Emporium *Sura*, das heutige *Essurieh*, welches auf dem diesseitigen Ufer des Euphrat oberhalb Tapsakus und an der Karawanenstraße liegt, die von Palmyra über Rusapha (*Rezeph* Jes. 37, 12. 2 Kg. 19, 12) nach Nicephorium oder Rakka, dann nördlich nach Haran, und in südlicher Abzweigung längs dem Ufer des Flusses in der Richtung nach Chilmad oder Charmande fortläuft (*Ritter*, Erdk. XI S. 1081 ff.). Die Handelsartikel dieser Emporien, welche Sabäische Karawanen nach Tyrus führten, bestanden in מַכְלֻלִים eig. Gegenständen vollendeter Schönheit, etwa Prachtgewändern (vgl. מִכְלֹל 23, 12 u. 38, 4) oder allgemeiner: Kunstsachen von köstlicher Arbeit (*Häv.*). Für die erste Auffassung entscheidet das Fehlen der Cop. ו vor בִּגְלוֹמֵי, woraus man schließen muß, daß בגל׳ erklärende Apposition zu מַכְלֻלִים sein soll. גְּלוֹמֵי תְּכֵלֶת וְרִקְמָה Mäntel (גְּלוֹם mit *χλαμύς* zusammenhängend) von Hyacynthpurpur und Buntwirkerei, wodurch Babylonien berühmt war, s. die Belege hiefür bei *Mov.* S. 258 ff. Die folgenden Worte lassen sich nicht mit Sicherheit deuten. Klar ist nur so viel, daß בַּחֲבָלִים חב׳ וא״ר ohne Copula an בְּגִנְזֵי בְּרֹמִים angereiht sind, wie בִּגְלוֹמֵי וגו׳ an בְּמַכְלֻלִים im ersten Hemistich, also wol gleich diesen eine erläuternde Apposition sein sollen. חֲבָלִים aber bed. weder Zeuge, noch Fäden, sondern Stricke oder Schnüre. חֲבֻשִׁים eig. gebunden, umwunden, warsch. gedreht, d. h. aus mehrern Fäden zusammengewunden oder gezwirnt; אֲרֻזִים fest, compact, von أَرَزَ zusammengezogen sein. Hienach kann גִּנְזֵי בְּרֹמִים וגו׳ wol nur bedeuten: Schätze von gezwirnten Garnen d. h. die schätzbarsten aus verschiedenen Fäden gedrehten Garne. Denn für גְּנָזִים ist nur die Bed. Schätze sprachlich gesichert, und בְּרֹמִים von בָּרַם, برم *contorsit* sind entweder aus mehrern oder verschiedenen Fäden gedrehte Garne oder aus solchen Fäden gewebte Zeuge; die leztere Bed. ist aber den חֲבָלִים nicht entsprechend. Aehnlich *Mov.* II, 3 S. 263 ff. mit dem Nachweise, daß Seidengarn, Bombyx und

Baumwolle durch den mesopotamischen Handel nach Tyrus kamen, hier in den edlen tyrischen Purpurfarben gefärbt und zu Zeugstoffen verwebt oder auch nach vollendeter Färbung in den Handel gebracht wurden. Alle andern Deutungen der schwierigen Worte sind willkürlich und haltlos; nicht nur die rabbin. Deut. des גִּנְזֵי בְּרֹמִים durch Kisten von Damast, sondern auch die: Taschen von Damast (*Ew.*), Gürtel von mancherlei Farben, *ζῶναι σκιωταί Hartm. Häv.* u. A.). In v. 25 wird mit der Erwähnung des Hebels dieses Welthandels die Schilderung abgerundet. שָׁרוֹת kann hier nicht: Mauern bedeuten, wie Jer. 5, 10 u. שׁוּרוֹת Hi. 24, 11, weil die Schiffe, durch welche Tyrus so reich wurde, nicht Mauern genant werden können. Das Wort bed. Karawanen, nach שׁוּר = سار Jes. 57, 9, dem aram. שְׁיָרָא entsprechend. מַעֲרָבֵךְ könte man als *accus.* der nähern Bestimmung fassen: Karawanen in Bezug auf (für) deinen Tauschhandel; indeß rhetorischer ist es, מַעֲרָבֵךְ als zweites Prädicat zu fassen: sie waren dein Handel d. h. die Träger deines Handels. Was für die Handelsemporien auf dem Festlande die Karawanen, das waren für Tyrus die Tarsisschiffe, die als die größten Seeschiffe *instar omnium* genant sind. Durch diese Schiffe wurde Tyrus mit Gütern gefüllet und gewichtig (נִכְבָּד) d. h. reich und herrlich gemacht. — Aber ein Sturm aus Ost wird Tyrus mit aller seiner Herrlichkeit vernichten.

V. 26—36. Der Untergang von Tyrus. V. 26. *Auf großen Wassern führten dich deine Ruderer — der Ostwind zerbrach dich im Herzen der Meere.* V. 27. *Dein Reichtum und dein Absatz, deine Tauschwaare, deine Seeleute und deine Schiffer, die Ausbesserer deiner Lecke und die Händler deiner Waaren, und alle deine Kriegsleute in dir, samt der ganzen Volksmenge in dir, fielen ins Herz der Meere am Tage deines Falles.* V. 28. *Ob des Schalles des Geschreies deiner Schiffer erbeben die Plätze.* V. 29. *Und aus ihren Schiffen steigen alle Ruderführer, Seeleute, alle Schiffer des Meeres; ans Land treten sie,* V. 30 *und lassen über dich vernehmen ihre Stimme, und schreien bitterlich und bringen Staub auf ihre Häupter und bestreuen sich mit Asche,* V. 31 *und scheeren sich deinetwegen kahl und gürten Sacktücher um und weinen über dich in Seelenbetrübnis bitterliche Klage.* V. 32. *Sie erheben über dich in ihrem Jammer ein Klagelied und klagen über dich: wer ist wie Tyrus! wie die Vernichtete inmitten des Meeres!* V. 33. *Da dein Absatz hervorging aus den Meeren, sättigtest du viele Völker; mit der Menge deiner Güter und deiner Waaren bereichertest du Könige der Erde.* V. 34. *Jezt da du gescheitert bist von den Meeren weg in den Tiefen des Wassers, sind deine Waaren und deine ganze Gemeinde in dir gefallen.* V. 35. *Alle Bewohner der Inseln entsetzen sich über dich und ihre Könige schaudern sehr; ihre Angesichter erzittern.* V. 36. *Die Händler unter den Völkern zischen über dich; zu Schrecken bist du geworden und bist auf ewig dahin.* — Eingeleitet durch die Tarsisschiffe, denen Tyrus seine Herrlichkeit verdankte (v. 25), kehrt in v. 26 die Allegorie von v. 5—9[a] wieder: Tyrus ist ein Schiff, welches der Ostwind zerscheitert, vgl. Ps. 48, 8. Der Ostwind charakterisirt sich in Palästina (Arabien und Syrien) durch fortwährende

Stöße; und erhebt er sich zum Sturme, so richtet er seiner heftigen Stöße wegen meistens Schaden an (*Wetzst.* zu *Del.* Hiob 27,21). Wie ein vom Sturme zertrümmertes Schiff sinkt Tyrus mit aller seiner Herrlichkeit in die Tiefe des Meeres. Die Wiederholung des בְּלֵב יַמִּים in v. 26 u. 27 bildet einen effectvollen Contrast zu v. 25; so auch die Aufzählung aller Habe von Tyrus, die mit dem Schiffe in das Herz des Meeres fält, zu dem Reichtume und der Herrlichkeit in v. 25ᵇ. Mit den Handelsgütern geht auch die Bemannung des Schiffes unter — Seeleute d. h. Matrosen, Steuerleute, Ausbesserer der Lecke — die mitreisenden Kaufleute und die Krieger, die das Schiff mit seiner Waare gegen Seeräuber schüzten — die ganze קָהָל Volksmenge im Schiffe. Das schwierige בְּכָל־קְהָלֵךְ läßt sich nur als erläuternde Apposition zu אֲשֶׁר בָּךְ fassen: alle Menschen die in dir, nämlich in deiner Volksmenge in dir sich befinden. V. 28. Beim Scheitern des Schiffes erheben die Schiffslenker ein Geschrei, daß die מִגְרְשׁוֹת erbeben. מִגְרָשׁ bed. Num. 35,2 das Weichbild um die Levitenstädte, das zum Weideplatz für das Vieh dienen solte, und Ez. 45,2. 48,17 den Bezirk um die heilige Stadt. Hienach können מִגְרְשׁוֹת hier nicht die Vorstädte von Tyrus, sondern nur die zu Tyrus gehörigen Plätze auf dem Festlande sein, d. h. das Landgebiet mit den darauf befindlichen Fluren und Ortschaften. Ganz unbegründet ist die Bed. Flotte, welche *Ew.* nach der *Vulg.* dem Worte gibt. — V. 29 ff. Der Untergang dieser reichen und mächtigen Metropole des Welthandels versezt alle Seefahrer in die größte Bestürzung, daß sie ihre Schiffe, als wären sie auf denselben nicht mehr sicher, verlassen, ans Land treten und in tiefster Trauer den Untergang von Tyrus beklagen. הִשְׁמִיעַ mit בְּקוֹל wie Ps. 26,7. 1 Chr. 15,19 u. ö. Um die Trauer als überaus groß und bitter zu bezeichnen, stelt Ez. alles zusammen, was in solchen Fällen zu geschehen pflegte: das Bestreuen des Hauptes mit Staub vgl. Jos. 7,6. 1 Sam. 4,12 u. Hi. 2,12, und Asche (הִתְפַּלֵּשׁ sich bestreuen, nicht: sich wälzen, s. zu Mich. 1,10), das Scheeren einer Glatze vgl. 7,18 u. zu Mich. 1,16, Anlegen des Sacktuches und lautes bitterliches Weinen (בְּמַר נֶפֶשׁ wie Hi. 7,11. 10,1) und Anstimmen eines Klagliedes v. 32 ff. בְּנִיהֶם *in lamento eorum;* נִי contrahirt aus נְהִי Jer. 9,17 f. vgl. הִי 2,10. Unpassend LXX, *Theodot. Syr.* u. 11 *Codd.* בְּנֵיהֶם; weil von Söhnen nicht die Rede ist, sondern die Schiffer selbst die Klage anstimmen; und ganz unpassend die Correctur בְּפִיהֶם (*Hitz.*). Der Ausruf: wer ist wie Tyrus! wird näher bestimt durch כְּדֻמָּה wie die mitten im Meere vernichtete. דֻּמָּה *part. pu.* mit abgefallenem מ, wie 2 Kg. 2,10 u. a., vgl. *Ges.* §. 52,2 Anm. 6. Die Annahme eines Nomens דֻּמָּה Zerstörung ist ganz überflüssig. בְּצֵאת עזב׳ hat *Hitz.* treffend so erläutert: indem deine Waaren hervorkamen aus dem Meere wie die Gewächse, die Feldfrüchte aus dem Erdboden — diese Vergleichung führte auch noch die Wahl des Wortes הִשְׂבַּעַתְּ herbei — „nicht sofern sie zu Tyrus, also im Meere, fabricirt wurden, sondern indem das Meer den Völkern in den Schiffen die Waaren ans Land schwemmte, welche den Begehr der Käufer befriedigten“. Tyrus sättigte Völker und bereicherte Könige durch seine Waaren, insofern es teils von ihnen kaufte und ihre Produkte mit Geld oder Tauschwaaren bezahlte, teils auch dadurch, daß die Tyrier den Rohstoffen durch Verar-

beitung einen viel höheren Wert verliehen. הוֹנַיִךְ im Plur. nur hier vorkommend. — V. 34. Dagegen nun ist Tyrus mit seinen Schätzen und seinen Bewohnern in die Tiefe des Meeres gesunken. Der sachliche Gegensatz, in welchem v. 34 zu v. 33 steht, berechtigt nicht dazu, mit *Ew.* u. *Hitz.* עֵת נִשְׁבֶּרֶת in עַתָּ נִשְׁבַּרְתְּ zu ändern und außerdem das zweite Hemistich anders abzuteilen. עֵת ist adverb. *accus.* wie 16, 57: zur Zeit der Zerbrochenen von den Meeren weg in die Tiefe der Wasser sind deine Waaren und dein Volk gefallen d. h. untergegangen. עֵת נִשְׁבֶּרֶת *tempore quo fracta es,* und נִשְׁבֶּרֶת מִיַּמִּים mit Absicht als Gegensatz zu נוֹשֶׁבֶת מִיַּמִּים 26, 17 gewählt. — V. 35. Auch alle Bewohner der Inseln und ihre Könige d. h. die mit Tyrus Handel treibenden Bewohner des Mittelmeeres und seiner Inseln werden über den Fall von Tyrus sich entsetzen, und (v. 36) die Kaufleute unter den Völkern d. h. den fremden Völkern, die Nebenbuhler von Tyrus im Handel werden darüber zischen d. h. Schadenfreude äußern. שָׁמֵם verwüstet, verstört sein vor Schrecken und Entsetzen. רָעַם פָּנִים zittern, beben am Gesicht d. h. so erbeben, daß der Schrecken sich im Gesichte zu erkennen gibt. — Mit v. 36^b schließt Ez. das Klagelied, ähnlich wie das Drohwort 26, 21.

Cap. XXVIII, 1—19. Wider den Fürsten von Tyrus.

Wie der Stadt Tyrus zuerst der Untergang gedroht (c. 26), sodann ihr Fall durch ein Klagelied bestätigt worden (v. 27), so wird hier dem Fürsten von Tyrus zuerst der Tod angekündigt (v. 1—10), darauf ein Klagelied auf denselben angestimt (v. 11—19).

V. 1—10. **Der Untergang des Fürsten von Tyrus.** V. 1. *Und es geschah das Wort Jehova's zu mir also:* V. 2. *Menschensohn, sprich zum Fürsten von Tyrus: Also spricht der Herr Jehova: weil dein Herz sich erhebt und du sprichst: „ein Gott bin ich, auf einem Göttersitze sitze ich im Herzen der Meere", so du doch ein Mensch bist und nicht Gott und hegst einen Sinn wie Göttersinn* — V. 3 *siehe weiser bist du als Daniel; nichts Verborgenes ist dir dunkel;* V. 4 *durch deine Weisheit und deine Einsicht hast du dir Macht erworben und Gold und Silber in deine Schatzkammern geschaft;* V. 5 *durch die Größe deiner Weisheit hast du durch deinen Handel deine Macht gemehrt und dein Herz hat sich erhoben ob deiner Macht* — V. 6 *darum, so spricht der Herr Jehova, weil du einen Sinn hegest wie Göttersinn,* — V. 7 *darum siehe, werde ich Fremde, Gewalttätige der Nationen, über dich bringen; die werden ihre Schwerter ziehen wider die Schöne deiner Weisheit und deinen Glanz entweihen.* V. 8. *In die Grube werden sie dich stürzen, daß du sterbest des Todes der Erschlagenen im Herzen der Meere.* V. 9. *Wirst du wol sprechen: ein Gott bin ich, angesichts deines Würgers, so du doch ein Mensch bist und nicht Gott in der Hand deines Erlegers?* V. 10. *Des Todes der Unbeschnittenen wirst du sterben durch die Hand Fremder; denn ich hab' es geredet, ist der Spruch des Herrn, Jehova's.* — Diese Gerichtsdrohung hält im Allgemeinen denselben Gang ein, wie die bei andern Völkern (vgl. besonders c. 25), daß zuerst die Versündigung angegeben (v. 2—5), sodann

um dieser Sünde willen die Strafe angekündigt wird (v. 6—10). Statt נָגִיד *dux* ist v. 12 מֶלֶךְ gebraucht. In der Bezeichnung des Königs durch נָגִיד findet *Klief.* die eigentümliche Stellung angedeutet, die in dem auf städtischen Grundlagen sich aufbauenden Handelsstaate Tyrus der Fürst einnahm, indem derselbe weniger der den Herschern von Babel und den Pharaonen vergleichbare Monarch, als vielmehr die Spitze der großen Handelsaristokratie war. Dies stimt mit dem Gebrauche der W. נָגִיד von dem Fürsten Israels, namentlich von David, den Gott zum נָגִיד über sein Volk d. h. zum Führer der auch ein selbständiges Gemeinwesen bildenden Stämme gesezt und gesalbt hat, 1 Sam. 13, 14. 2 Sam. 7, 8 u. a. Der Hochmut des Fürsten von Tyrus wird v. 2 so charakterisirt, daß er sich für einen Gott und seinen Sitz auf Inseltyrus für einen Göttersitz hält. מוֹשַׁב אֱלֹהִים nent er seinen Sitz, nicht wie *Hitz.* meint, „weil seine Residenz eben so aus dem Wasser hervorragt, wie der Palast Gottes aus dem Himmelsoceane Ps. 104, 3", denn dies paßt — von andern Gründen abgesehen — schon gar nicht auf die Bezeichnung dieses Sitzes als Götterberg (v. 16) und heiliger Götterberg (v. 14). Der Göttersitz und Götterberg ist nicht der Palast des tyrischen Königs, sondern der Staat Tyrus, und auch dieser nicht etwa nur wegen seiner festen Lage auf einer Felseninsel, sondern als ein heiliges Eiland — ἁγία νῆσος, wie Tyrus bei *Sanchun. ed. Orelli p. 36* heißt —, dessen Gründung durch Mythen verherrlicht worden, vgl. *Mov.* Phöniz. I S. 637 ff. Die Worte, welche Ez. dem Könige von Tyrus in den Mund legt, erklären sich, wie *Klief.* gut entwickelt hat, aus der allen Naturreligionen zu Grunde liegenden Anschauung, „nach welcher jeder Staat als das Produkt seiner zu den heimatlichen Haus- und Staatsgöttern personificirten physischen Factoren und Basen für ein Werk und Heiligtum der Götter angesehen wurde". Bei Tyrus namentlich ging die staatliche und politische Entwickelung mit der Verbreitung und Propagation seiner Culte Hand in Hand. „Der Staat Tyrus war ein Produkt und Sitz seiner Götter; er, der Fürst von Tyrus stand diesem Göttergebilde und Göttersitze vor; also war er, der Fürst, selber ein Gott, eine Erscheinung der in dem Staate Tyrus ihr Werk und ihre Heimat besitzenden Gottheit." So sahen sich alle heidnischen Herscher an, daher vom König von Babel Jes. 14, 13 f. Aehnliches ausgesagt wird. Diese Selbstvergötterung wird v. 2^b als Wahn bezeichnet: Er der nur ein Mensch macht sein Herz wie Götterherz d. h. hegt einen Sinn wie Götter. לֵב das Herz als Sitz der Gedanken und Vorstellungen ist genant statt der Gesinnung. Dies wird v. 3—5 durch Darlegung der Momente, welche solche Einbildung erzeugten, weiter ausgeführt. Einen Göttersinn hegt er, weil er sich übermenschliche Weisheit beimißt, durch welche er die Größe und Macht und den Reichtum von Tyrus geschaffen habe. Die W.: siehe du bist weiser . . . (v. 3) sind nicht mit LXX, *Syr.* u. A. als Frage zu fassen: bist du etwa weiser . . ? auch nicht ironisch (*Häv.*), sondern eigentlich zu nehmen, nämlich insofern als der Fürst von Tyrus sich im Ernste übernatürliche, göttliche Weisheit zutraute. Du bist d. h. du hältst dich für weiser als Daniel. Nichts Verborgenes ist dir dunkel (עָמַם ein späteres, dem Aramäischen angehörendes Wort: dunkel sein). Die Vergleichung mit Daniel bezieht

sich darauf, daß Daniel durch seine Traumdeutung die Weisheit aller Magier und Weisen Babylons übertroffen, daß ihm Gott Einblicke in das Wesen und die Entwickelung der Weltmacht gewährt hat, die kein menschlicher Scharfsinn erdenken konte. Die Weisheit des Fürsten von Tyrus hingegen bestand in der Klugheit der Kinder dieser Welt, die alle Güter dieser Erde für sich auszubeuten weiß. Durch solche Weisheit hat der tyrische Fürst sich Macht und Reichtum verschaft. חַיִל Macht, Vermögen in weiterem Sinne, nicht blos Reichtum, sondern die ganze, auf den Reichtum und die erworbenen Schätze sich gründende Macht des tyrischen Handelsstaates. In v. 5 ist בִּרְכֻלָּתְךָ eine die Sache erläuternde Apposition zu בְּרֹב חָכְמָתְךָ. Die Fülle der Weisheit zeigte sich in dem Handel und dessen Betrieb, wodurch Tyrus reich und mächtig geworden. In v. 6 folgt erst der dem יַעַן גָּבַהּ וגו׳ v. 2 entsprechende Nachsatz, welcher durch die Zwischensätze v. 2ᵇ—5 so weit hinausgeschoben worden. Aus diesem Grunde wird v. 6ᵇ mit יַעַן תִּתְּךָ וגו׳ nochmals die Versündigung des tyrischen Fürsten durch Selbstvergötterung kurz wiederholt (vgl. v. 2ᵇ) und dann mit dem wiederholten לָכֵן v. 7 die Ankündigung der Strafe eingeführt. Wilde, mit roher Gewalt auftretende Feinde werden allen Glanz des Königs vernichten und ihn selber mit dem Schwerte tödten und wie einen Gottlosen in die Grube stürzen. Die Feinde heißen עָרִיצֵי גּוֹיִם gewalttätige der Völker, das sind die wilden Horden des chaldäischen Kriegsheeres, vgl. 30,11. 31,12. Diese ziehen das Schwert „wider die Schöne (יְפִי *stat. constr.* von יָפֶה) deiner Weisheit“ d. i. die von deiner Weisheit hervorgebrachte Schönheit, das schöne Tyrus selbst mit allem was darin schön ist (26,3. 4). יִפְעָה als Nomen nur hier u. v. 17: Glanz. Den König selber stürzen sie in die Grube = Gruft, Unterwelt, hinab. מְמוֹתֵי חָלָל Tod eines Durchbohrten, sachlich gleich dem מוֹתֵי עֲרֵלִים. Der Plur. מְמוֹתֵי u. מוֹתֵי hier u. Jer. 16,4 *mortes* ist ein *plur. exaggerativus*, ein Tod, der in seiner Schmerzlichkeit einem mehrmaligen Sterben gleicht, s. zu Jes. 53,9. In v. 9 braucht Ez. das *pi.* מְחַלֵּל statt des *poel* מְחוֹלֵל, da חלל im *pi.* sonst nur die Bed. *profanare* hat, und für: durchbohren *poel* steht Jes. 51,9. Aber deshalb ist die Punktation nicht zu ändern, denn auch in Ez. 32,26 steht das *pyal* statt des *poal* Jes. 53,5. Der Tod der Unbeschnittenen ist ein Tod, wie ihn Gottlose erleiden; ein gewaltsamer Tod. Der König von Tyrus, der sich für einen Gott hält, soll wie ein Gottloser durchs Schwert umkommen. Uebrigens gilt dies ganze Drohwort nicht dem einzelnen Könige, *Ithobal*, der zur Zeit der chaldäischen Belagerung von Tyrus regierte, sondern dem Könige als Gründer und Schöpfer der Macht von Tyrus (v. 3—5) d. h. dem Träger des Königtumes, der zugleich mit Tyrus selbst untergehen soll. — Auf den König als Repräsentanten der Macht und Herrlichkeit von Tyrus, nicht blos auf den dermaligen Inhaber der Königswürde, bezieht sich auch das folgende Klaglied über seinen Sturz.

V. 11—19. **Klaglied über den König von Tyrus.** V. 11. *Und es geschah das Wort Jehova's zu mir also:* V. 12. *Menschensohn, erhebe ein Klaglied über den König von Tyrus und sprich zu ihm: Also spricht der Herr Jehova: du Siegel wolbemessenen Baues, voller Weisheit und voll-*

kommen an Schönheit! V. 13. *In Eden, dem Garten Gottes warst du, allerlei Edelgestein war deine Decke, Carneol, Topas und Diamant, Chrysolith, Beryll und Jaspis, Sapphir, Karfunkel und Smaragd und Gold; der Dienst deiner Pauken und deiner Weiber war bei dir; an dem Tage, da du geschaffen worden, wurden sie bereitet.* V. 14. *Du warst ein Cherub der Salbung, welcher bedeckte, und ich habe dich dazu gemacht; auf heiligem Götterberge warst du, inmitten feuriger Steine wandeltest du.* V. 15. *Unsträflich warst du in deinen Wegen von dem Tage an, da du geschaffen worden, bis Frevel an dir erfunden ward.* V. 16. *Ob der Menge deines Handels wurde dein Inneres mit Unrecht gefüllt und du versündigtest dich; so entweihe ich dich vom Götterberge weg, und tilge dich, deckender Cherub, weg aus den feurigen Steinen.* V. 17. *Dein Herz hat sich erhoben ob deiner Schönheit, du hast deine Weisheit verdorben samt deinem Glanze; zu Boden werfe ich dich, vor Königen gebe ich dich hin zum Schauspiel.* V. 18. *Durch die Menge deiner Sünden in deinem ungerechten Handel hast du deine Heiligtümer entweiht, und so lasse ich Feuer ausgehen aus deiner Mitte, das dich verzehren soll, und mache dich zu Asche auf der Erde vor den Augen aller die dich sehen.* V. 19. *Alle die dich kennen unter den Völkern, entsetzen sich über dich; zum Schrekken bist du geworden und bist dahin auf ewig.* — Entsprechend der Selbstvergötterung des Königs von Tyrus im vorigen Gottesworte hebt das Klaglied über seinen Sturz mit einer Schilderung der überirdischen Herrlichkeit seiner Stellung an. In v. 12 wird er angeredet חֹתֵם תָּכְנִית d. h. nicht: kunstreicher Siegelring, denn חֹתֵם steht nicht für חֹתָם, sondern ist *partic.* von חָתַם siegeln, besiegeln. Diese Bed. ist um so mehr festzuhalten, als das folgende Prädicat מָלֵא חָכְמָה nicht auf einen Siegelring paßt, weshalb *Hitz.* hier wieder Textcorruption wittert. תָּכְנִית von תָּכַן abwägen, abmessen, bed. nicht: Vollendung (*Ew.*), Schönheit (*Ges.*), Façon (*Hitz.*) oder Ebenmaaß (*Häv.*), sondern wie in 43, 10 der einzigen Stelle wo es noch vorkomt, den abgemessenen, woleingerichteten Bau des Tempels, so auch hier: einen wolabgemessenen und kunstrecht eingerichteten Bau, nämlich den tyrischen Staat in seinem kunstreichen Gefüge wolbemessener Einrichtungen (*Klief.*). Diesen Bau besiegelt der Fürst, sofern derselbe dem Staate Festigkeit, Bestand und Dauer verleiht, wenn er die erforderlichen Regenteneigenschaften besizt. Diese Gaben sind in den folgenden Prädicaten: voller Weisheit, vollendet an Schönheit, genant. Entspricht der Fürst seiner Stellung, so ist die in der Staatseinrichtung sich zeigende Weisheit und Schönheit nur ein Abdruck seines Weisheits- und Schönheitssinnes. Diesen Sinn besaß der Fürst von Tyrus, darum hielt er sich für einen Gott (v. 2). Seiner Stellung entsprach sein Wohnsitz, der v. 13 u. 14 geschildert wird. Hier vergleicht Ez. die Stellung des Fürsten von Tyrus mit der Stellung des ersten Menschen im Paradiese, und dann v. 15 u. 16 seinen Fall mit dem Falle Adams. Wie der erste Mensch in den Gottesgarten Edens, so war der Fürst von Tyrus in paradiesische Herrlichkeit gesezt. עֵדֶן wird durch die Apposition גַּן אֱלֹהִים als *nomen propr.* des Paradieses bestimt; diese Auffassung wird durch den spitzfindigen Einwurf von *Hitz.*, daß Eden nicht der Garten Gottes sei,

sondern dieser in Eden lag (Gen. 2, 8), nicht widerlegt. Daß Ez. in 36, 35 das Paradies גַּן־עֵדֶן nent, beweist nichts weiter, als daß die Begriffe *Eden* und *Garten Gottes* sich nicht vollständig decken, indem der Garten Gottes nur einen Teil von Eden ausmachte; troz dieses Unterschiedes konte aber Ez. eben so gut wie Jes. 51, 3 die beiden Begriffe als synonym gebrauchen; und selbst wenn man den Unterschied urgiren wolte, so würde daraus nicht die Unechtheit des בְּעֵדֶן in unserem V. folgen, wie *Hitz.* wähnt, sondern durch גן אלהים nur der Begriff von עֵדֶן genauer bestimt, d. h. auf den Paradiesesgarten beschränkt werden. Zu beachten ist übrigens die Bezeichnung גן אלהים hier u. 31, 8. 9, während sonst das Paradies גן יהוה heißt Jes. 51, 3. Gen. 13, 10. Statt יהוה hat Ez. אלהים gewählt, weil das Paradies nicht nach seiner heilsgeschichtlichen Bedeutung für die Menschheit, sondern nur als das herrlichste Land der irdischen Schöpfung in Betracht gezogen ist. In das Wonneland gesezt war der Fürst von Tyrus auch mit der größten irdischen Herrlichkeit geschmückt. Kostbare Edelsteine waren seine Bedeckung d. h. sie bildeten den Schmuck seines Gewandes. Dieser Zug der bildlichen Schilderung ist hergenommen von der Pracht, in welcher orientalische Herscher zu erscheinen pflegen, in mit Edelsteinen, Perlen und Gold übersäeten Gewändern. מְסֻכָה als *nomen* ἁπ. λεγ. bed. Decke. In der Aufzählung der Edelsteine liegt keine Beziehung auf das hohepriesterliche Brustschild vor. Denn erstlich ist die Reihenfolge der Edelsteine hier eine andere, sodann sind nur 9 nicht 12 Edelsteine genant, endlich läßt sich dieser Beziehung überhaupt kein vernünftiger Sinn abgewinnen. Edelsteine und Gold gehören überhaupt zu den Herrlichkeiten Edens, vgl. Gen. 2, 11. 12. Wegen der einzelnen Namen der Edelsteine s. zu Ex. 28, 17—20. Die W. מְלֶאכֶת תֻּפֶּיךָ וגו׳, welche schon die alten Uebersetzer gänzlich mißverstanden und die Ausll. bis auf *Hitz.* u. *Ew.* wunderlich zu deuten versucht haben, bieten, von dem nur hier vorkommenden Plur. נקביך abgesehen, keine sonderliche Schwierigkeit. Da für תֻּפִּים die Bed. Handpauken, Aduffen, feststeht und 1 Sam. 10, 5. Jes. 5, 12 neben den Aduffen Flöten erwähnt sind, so hat man נְקָבִים von Flöten verstehen wollen; aber diese Bed. läßt sich weder im Hebräischen noch in den andern semitischen Dialekten nachweisen. Vollends willkürlich ist aber dem Worte die Bed. *pala gemmarum* (*Vulg.*), Ringkasten, von *Hier. Ros. Ges.* u. v. A. aufgedrungen. Wir halten נְקָבִים mit *Häv.* für einen, dem נָשִׁים, פִּלַגְשִׁים u. a. analog, masculinisch gebildeten Plural von נְקֵבָה *foeminae* und erklären die Wahl dieses Ausdrucks aus der Bezugnahme auf die Schöpfungsgeschichte Gen. 1, 27. Der Dienst (מְלָאכָה Verrichtung, wie Gen. 39, 11 u. a.) der Weiber ist die Aufführung der Reigentänze der die Aduffen schlagenden Odalisken, „der Haremspracht der orientalischen Könige“. Diese wurde dem Könige bereitet am Tage seiner Schöpfung d. i. nicht der Geburtstag, sondern der Tag, an welchem er König wurde, die Regierung antrat, wobei ihm das Harem seines Vorgängers mit allem Zubehör zufiel. Diesen Tag nent Ez. den Tag seiner Schöpfung mit Rücksicht darauf, daß Gott ihn zum Könige eingesezt hat und im Hinblicke auf die der ganzen Schilderung zu Grunde liegenden Parallele zwischen dem Fürsten von Tyrus und der Stellung

Adams im Paradiese.[1] Schwieriger ist der 14. V. אַתְּ ist Abkürzung von אַתָּה, אַתְּ wie Num. 11, 15. Deut. 5, 24, s. *Ew.* §. 184[a]. Sehr verschieden gedeutet wird das ἁπ. λεγ. מִמְשַׁח, meist nach der *Vulg.*: *tu Cherub extentus et protegens* durch: Ausbreitung oder Ausdehnung, in dem Sinne: mit ausgebreiteten Flügeln (*Ges.* u. v. A.); allein מָשַׁח bed. weder ausbreiten, noch ausdehnen, sondern gewöhnlich nur: salben, und nach מִשְׁחָה u. מָשְׁחָה *portio* Lev. 7, 35. Num. 18, 8 zu urteilen, auch: abmessen, woraus sich der Begriff der Ausdehnung nicht deriviren läßt. Hienach ist für מִמְשַׁח nur die Bed. Salbung erweislich. Der Form nach könte מִמְשַׁח *stat. constr.* sein, allein die Verbindung mit הַסּוֹכֵךְ Salbung oder Gesalbter des Bedekkenden, ergibt keinen annehmbaren Sinn. Auch zeigt die Vergleichung von v. 16, wo כְּרוּב הַסּוֹכֵךְ wiederkehrt, daß das in unserm V. zwischen beiden Worten stehende מִמְשַׁח eine nähere Bestimmung des כְּרוּב enthalten muß, also mit כְּרוּב im *stat. constr.* zu verbinden ist: Cherub der Salbung d. i. gesalbter Cherub, wie *Klief.* erkant und den Sinn des V. unter allen Ausll. allein richtig erklärt hat. Die Form מִמְשַׁח ist die ältere Nominalbildung die sich neben der mit tonlangem *a* nur in einigen Worten, wie מִרְמָס Jes. 10, 6 erhalten hat, vgl. *Ew.* §. 160[a]. Ein gesalbter Cherub heißt der Fürst von Tyrus, weil er, wie schon *Ephr. Syr.* gut bemerkt hat, König war, auch wenn er nicht gesalbt worden war. הַסּוֹכֵךְ ist nicht *nomen abstr.*, weder hier noch Nah. 2, 6, sondern Particip und dieses Prädicat auf Ex. 25, 20: die Cherube deckten (סֹכְכִים) mit ihren Flügeln die Capporet, zurückweisend und nach dieser Stelle zu erklären. Hienach heißt der König von T. ein Cherub, weil er als gesalbter König ein Heiligtum deckt oder schirmt, wie die Cherube auf der Bundeslade. Die Bestimmung dieses Heiligtums aber ergibt sich aus dem, was wir oben zu v. 2 über den Göttersitz des Königs bemerkt haben. Wenn unter dem Göttersitze, auf welchem der König von T. gesezt ist, der Staat von Tyrus zu verstehen, so wird das Heiligtum, das er wie ein Cherub deckt oder schirmt, auch nur der tyrische Staat mit seinen Heiligtümern sein. Im Folgenden ist וּנְתַתִּיךָ nach den Accenten für sich allein zu nehmen: und ich habe dich (dazu) gemacht, und nicht mit בְּהַר קֹדֶשׁ zu verbinden. Gegen die Verbindung: ich sezte dich auf einen heiligen Berg, ein Gott warst du, spricht nicht nur die Auffälligkeit des Gedankens, daß der Fürst von T. zuerst als ein Cherub, und dann gleich darauf als Gott bezeichnet sein solte, da der Cherub nach biblischer Vorstellung als Engelwesen nur ein Geschöpf, kein Gott ist, und die Einbildung des Fürsten von Tyrus, ein אֵל zu sein (v. 2), für Ez. keinen Grund abgeben konte, ihn אֱלֹהִים zu nennen; sondern noch mehr spricht gegen jene Verbindung der Worte die Aussage v. 16, daß Jehova ihn מֵהַר אֱלֹהִים verstoßen werde, woraus man

1) Zur Erläuterung der Sache hat *Haev.* passend auf die Stelle des *Athen. XII, 8 p. 531* verwiesen, wo von dem Sidonischen Könige *Strato* gesagt ist: ὁ δὲ Στράτων μετ' αὐλητρίδων καὶ ψαλτριῶν καὶ κιθαριστριῶν, κατεσκεύαστο τὰς συνουσίας, καὶ μετεπέμπετο πολλὰς μὲν ἑταίρας ἐκ Πελοποννήσου, πολλὰς δὲ μουσουργοὺς ἐκ Ἰωνίας, ἑταίρας δὲ παιδίσκας ἐξ ἁπάσης τῆς Ἑλλάδος, τὰς μεν ῳδικὰς, τὰς τε ὀρχηστικάς. Vgl. noch andere Stellen bei *Brissonius*, *de regio Pers. princ. p. 142 sq.*

sieht, daß auch in unserm V. אלהים zu הַר gehört und in v. 16 bei Wiedererwähnung des Götterberges nur das Prädicat קֹדֶשׁ der Kürze halber weggelassen ist, ebenso wie das מִמְשַׁח bei Wiederholung des כְּרוּב הַסּוֹכֵךְ. Das fehlende sachliche Object zu נְתַתִּיךָ ergänzt sich leicht aus dem vorhergehenden Satze, nämlich: dazu d. i. zu einem schirmenden Cherub, hat ihn Gott gemacht, indem er ihn als König in paradiesische Herrlichkeit gesezt hat. Die W.: auf einem heiligen Götterberge warst du, sind nicht nach Jes. 14, 13 in der Weise zu erklären, daß Ez. dabei an den Götterberg der asiatischen Mythologie, Albordsch, gedacht habe, weil dort der Cherub seine Heimat hatte (*Hitz*. u. A.), denn die bibl. Vorstellung vom Cherub ist von der heidnischen Vorstellung von goldbewachenden Greifen durchaus verschieden. Den Cherub hat Gott zwar zum Hüter des Paradieses bestellt, aber das Paradies ist kein Götterberg, nicht einmal ein Bergland. Die Vorstellung eines heiligen Götterbergs als Sitz des Königs von Tyrus hat ihre Basis einerseits in der natürlichen Beschaffenheit von Tyrus als auf einer oder zwei Felseninseln des Mittelmeeres erbaut, andrerseits in den heidnischen Vorstellungen von der Heiligkeit dieser Insel als Sitz der Gottheit, welcher die Tyrier die Größe ihres Staates zuschrieben. Hiezu komt wol noch die Rücksicht auf den Berg Zion, auf welchem das Heiligtum war, in welchem der Cherub die Stätte der göttlichen Gegenwart deckte. Denn obgleich die Vergleichung des Fürsten von Tyrus mit dem Cherub zunächst durch die Darstellung seines Wohnsitzes als Paradies herbeigeführt worden, so zeigt doch das Epitheton הַסּוֹכֵךְ, daß dem Propheten zugleich dessen Stellung im Heiligtume vorgeschwebt hat. Nur darf man freilich unter הַר קֹדֶשׁ nicht den Berg Zion selbst verstehen wollen. Schwer zu deuten ist auch der lezte Satz: inmitten (unter) feuriger Steine wandeltest du. Daß אַבְנֵי אֵשׁ nicht ohne Weiteres für כָּל־אֶבֶן יְקָרָה v. 13 stehe, wird von den neuern Ausll. fast allgemein erkant, da erstlich die Edelsteine wol schwerlich wegen ihres leuchtenden Glanzes feurige Steine genant sein möchten, sodann aber auch die Bedeckung mit Edelsteinen nicht ein Wandeln inmitten dieser Steine ist. Auch aus der Nachricht des *Herod. II, 44* von den zwei Smaragdsäulen in dem Heraklestempel zu Tyrus, die des Nachts leuchteten, lassen sich die Worte nicht mit *Häv*. erklären, weil des Nachts leuchtende Säulen keine feurigen Steine sind und der König von Tyrus auch nicht im Tempel unter diesen Säulen wandelte. Richtig erscheint es, mit *Hofm*. u. *Klief*. bei den feurigen Steinen an eine feurige Mauer (Sach. 2, 9) zu denken, die den cherubgleichen König von Tyrus auf seinem heiligen Berge unnahbar machte.

In v. 15 tritt die Vergleichung des Fürsten von Tyrus mit Adam im Paradiese deutlich hervor. Wie Adam sündlos erschaffen war, so war der Fürst von Tyrus am Tage seiner Schöpfung unsträflich in seinem Wandel, aber nur bis Verkehrtheit an ihm erfunden wurde. Wie Adam durch den Sündenfall im Paradiese die ihm verliehene Glückseligkeit verscherzte und verlor, so hat auch der König von Tyrus durch Unrecht und Frevel seine herrliche Stellung verwirkt, daß Gott ihn von seiner Höhe zu Boden stürzen wird. In Verkehrtheit fiel er infolge der Fülle seines Handels

v. 16[a]. Weil sein Handel ihn zu Reichtum und Macht erhob, so wurde sein Inneres mit Unrecht erfüllt. מָלוּ für מָלְאוּ wie מִלּוֹ für מִלּוֹא 41,8 u. נְשׂוֹ f. נְשְׂאוּ 39,26. תּוֹכְךָ ist nicht Subject sondern Object zu מָלוּ und der Plur. מָלוּ mit unbestimten Subjecte: man füllte, statt der Passivconstruction gewählt, weil im Hebr. wie im Aramäischen die activen Verbindungen, wo es nur möglich, den passiven vorgezogen werden, vgl. *Ew.* §. 294[b] u. §. 128[b]. מָלֵא braucht Ez. in der transitiven Bed. füllen, 8,17. 30,11. תָּוֶךְ die Mitte bezeichnet das Innere nur im physischen, nicht im geistigen Sinne, und der Ausdruck ist im Hinblick auf die Geschichte des Sündenfalles gewählt. Wie Adam durch das Essen der verbotenen Frucht des Baumes sich versündigte, so der König von Tyrus dadurch, daß er beim Handel sich mit Unrecht füllte (*Häv. Klief.*). Dafür will Gott ihn vom Götterberge hinwegtun und vernichten. חִלֵּל c. מִן ist prägnant: entweihen von weg für: seiner Herrlichkeit entkleiden und verstoßen von. וָאַבֶּדְךָ ist contrahirte Form für וָאֲאַבֶּדְךָ, vgl. *Ew.* §. 232[h] u. §. 72[c]. — In v. 17 u. 18 wird in zusammenfassender Darlegung der Verschuldung das über den Fürsten von Tyrus ergehende Gericht weiter ausgeführt. עַל יִפְעָתֶךָ kann nicht bedeuten: wegen deines Glanzes, denn dies gibt keinen passenden Gedanken, indem nicht der Glanz als solcher Ursache des Sturzes ist, sondern der Hochmut, welcher die Weisheit zur Erhöhung der Macht von Tyrus verderbte (שִׁחֵת) d. h. den Fürsten verleitete, zur Erhaltung und. Vermehrung seiner Herrlichkeit Unrecht zu begehen. Wir nehmen daher mit LXX, *Syr. Ros.* u. A. עַל in der Bed. *una cum*, samt. רַאֲוָה eine Infinitivform wie אַהֲבָה für רְאוֹת, die jedoch *Ew.* §. 238[e] so auffallend findet, daß er den Text ändern will. רָאָה c. ב vom schadenfrohen Sehen auf jemand. בְּעֶוֶל רְכֻלָּתְךָ, zeigt worin die Verschuldung (עָוֹן) bestand (עֶוֶל ist *stat. constr.* von עָוֶל). Die מִקְדָּשִׁים welche der König von T. durch die Ungerechtigkeit seines Handelns entweiht hat, sind nicht etwa die Stadt oder der Staat von Tyrus, sondern die Tempel, welche Tyrus zu einer heiligen Insel machten. Diese entweihte der König dadurch, daß er durch seine Sünde ihre Zerstörung herbeiführte. Mehrere *Codd.* u. *Editt.* lesen מִקְדָּשְׁךָ im Sing., den auch *Chald. Syr.* u. *Vulg.* ausdrücken, wonach unter dem Heiligtume der heilige Götterberg (v. 14 u. 16) zu verstehen wäre. Doch diese Lesart scheint eben nur dieser Auffassung der Worte ihre Entstehung zu verdanken. In dem Satze: ich lasse Feuer ausgehen aus deiner Mitte ist מִתּוֹכְךָ nach תּוֹכְךָ v. 16 zu verstehen. Das Unrecht welches der König in sich aufgenommen, wird zu einem Feuer, das aus ihm hervorgehend ihn selbst verzehrt und zu Asche verbrent. Ueber seinen schrecklichen Untergang werden alle, die unter den Völkern ihn kennen, sich entsetzen v. 19 vgl. 27,36.

Fragen wir nun schließlich nach der Erfüllung dieser Weissagungen über Tyrus und seinen König, so sind die Ansichten der neueren Ausll. darüber geteilt, indem die Einen (*Hgst. Häv. Drechsler* zu Jes. 23 u. A.) annehmen, daß Nebucadnezar nach 13jähriger Belagerung das feste Insel-Tyrus erobert und zerstört habe, Andere (*Gesen. Winer*, *Hitz.* u. A.) die Eroberung durch Nebuc. leugnen oder wenigstens in Zweifel ziehen, während manche ältere Ausll. die Weissagung auf das auf dem Lande gele-

gene Alt-Tyrus beziehen wolten. Vgl. zur Geschichte dieses Streits *Hgstb. De rebus Tyriorum comment. Berol. 1832; Hävern.* zu Ezech. S. 420 ff. u. *Movers*, Phönizier II, 1 S. 427 ff. — Gegen die Eroberung von Insel-Tyrus durch den König von Babel hat man teils das Stillschweigen der alten Geschichtschreiber, die doch die Belagerung erwähnen, über den Ausgang derselben, teils den Ausspruch Ezech. 29, 17—20 geltend gemacht. — *Josephus* weiß *Antt. X, 11, 1* darüber aus den alten Historikern nichts weiter anzuführen als 1. aus dem 3. Buche der Chald. Geschichte des *Berosus*, daß *Nebuc.*, als ihm sein Vater wegen Altersschwäche die Führung des Krieges gegen den abgefallenen Satrapen in Aegypten, Cölesyrien und Phönizien übertragen, denselben geschlagen, besiegt und die Gegend wieder unter seine Botmäßigkeit gebracht habe. Auf die Nachricht aber von dem Ableben seines Vaters in derselben Zeit sei er nach Ordnung der Angelegenheiten in Aegypten und nachdem er den Befehl, die Gefangenen von den Judäern, Phöniziern, Syrern und Aegyptern mit dem schwerbewaffneten Teile der Armee nach Babel zu führen, einigen seiner Freunde übertragen, selbst mit Wenigen durch die Wüste nach Babylon geeilt, um die Regierung des Reichs zu übernehmen; 2. aus *Philostratus'* Indischen u. Phöniz. Geschichten, daß Nebuc. Tyrus unter der Regierung Ithobals 13 Jahre belagert habe. Die Mitteilungen aus *Berosus* wiederholt *Joseph. c. Apion. I* §. *19* vollständiger und fügt §. 20 zur Bestätigung ihrer Glaubwürdigkeit hinzu, daß in den Archiven der Phönizier sich Schriften fänden, welche mit dem was *Berosus* von dem chald. Könige (*Nebuc.*) erzähle, übereinstimten, *ὅτι καὶ τὴν Συρίαν καὶ τὴν Φοινίκην ἅπασαν ἐκεῖνος κατεστρέψατο*, und daß damit auch *Philostratus* stimme, indem er in seinen Historien der Belagerung von Tyrus gedenke (*μεμνημένος τῆς Τύρου πολιορκίας*). Außerdem teilt *Joseph. c. Ap. I, 21* zu synchronistischen Zwecken noch ein Fragment aus der phönizischen Geschichte mit, welches außer der Nachricht von der 13jährigen Belagerung von Tyrus durch Nebuc. unter Ithobal ein Verzeichnis der auf Ithobal folgenden Regenten von Tyrus bis zur Herschaft des Cyrus von Persien enthält.[1] *Josephus* erwähnt also dreimal aus phöniz. Geschichtswerken der Belagerung (*ἐπολιόρκησε*) von Tyrus, aber nirgends der Eroberung und Zerstörung dieser Stadt durch Nebucadnezar. Hieraus hat man geschlossen, daß er dort nichts weiter vorgefunden habe. Hätte die Belagerung — so sagt man — mit der Eroberung der Stadt geendigt, so hätte der glorreiche Erfolg 13jähriger Anstrengung gar nicht verschwiegen werden können, da ja *Antt. X, 11, 1* eben die Zeugnisse auswärtger Geschichtschreiber dafür angeführt werden, daß Nebuc. *ἀνὴρ δραστήριος καὶ τῶν πρὸ αὐτοῦ βασι-*

1) Die Stelle lautet vollständig so: *Ἐπὶ Εἰθωβάλου τοῦ βασιλέως ἐπολιόρκησε Ναβουχοδονόσορος τὴν Τύρον ἐπ᾽ ἔτη δέκα τρία. Μετὰ τοῦτον δικασταί κατεστάθησαν, καὶ ἐδίκασαν Ἐκνίβαλος Βασλάχου μῆνας δύο, Χέλβης Ἀβδαίου μῆνας δέκα, Ἄββαρος ἀρχιερεὺς μῆνας τρεῖς, Μύττονος καὶ Γεράσταρτος τοῦ Ἀβδηλέμου δικασταὶ ἔτη ἕξ, ὧν μεταξὺ ἐβασίλευσε Βαλάτορος ἐνιαυτὸν ἕνα. Τούτου τελευτήσαντος, ἀποστείλαντες μετεπέμψαντο Μέρβαλον ἐκ τῆς Βαβυλῶνος, καὶ ἐβασίλευσε ἔτη τέσσαρα. Τούτου τελευτήσαντος μετεπέμψαντο τὸν ἀδελφὸν αὐτοῦ Εἵρωμον, ὅς ἐβασίλευσεν ἔτη εἴκοσιν. Ἐπὶ τούτου Κῦρος Περσῶν ἐδυνάστευσεν.*

λέων εὐτυχέστερος gewesen sei. Aber diese Argumentation hat mehr Schein als Beweiskraft. Erwägen wir, daß *Beros.* nur von einer Unterwerfung und Verheerung von ganz Phönizien berichtet, ohne der Belagerung von Tyrus auch nur zu gedenken, daß von dieser mithin nur in phönizischen Schriften die Rede ist, so läßt sich aus dem Stillschweigen über das Resultat oder Ende der Belagerung durchaus nicht folgern, daß dasselbe für die Tyrier glorreich, für Nebucadnezar demütigend ausgefallen sei, indem er nach 13jähriger Anstrengung das Unternehmen erfolglos habe aufgeben müssen. Bei dem allen Historikern des Altertums eigenen Bestreben, die für ihr Vaterland ungünstigen Begebenheiten, wenn nicht ganz zu verschweigen, so doch in ein möglichst günstiges Licht zu stellen, müssen wir daraus, daß die Tyrischen Geschichtschreiber über den Ausgang der 13jährigen Belagerung von Tyrus tiefes Stillschweigen beobachten, vielmehr schließen, daß derselbe sehr demütigend für Tyrus war. Dies konte er aber nur in dem Falle sein, wenn Nebuc. nach 13 Jahren Tyrus wirklich erobert hat. Hätte er die Belagerung aufgeben müssen, weil er sich außer Stande sah, die feste Stadt zu erobern, so würden die Tyrischen Historiker dieses Ende 13jähriger Anstrengung des großmächtigen Königs von Babel sicherlich berichtet haben.

Das Stillschweigen der Tyrischen Geschichtschreiber über die Eroberung von Tyrus beweist also gar nichts gegen die Sache selbst. Aber man hat auch in Ezech. 29,17—20 ein positives Zeugnis für die Erfolglosigkeit der 13jährigen Belagerung, d. h. für die Nichteroberung der Stadt finden wollen. In dieser Stelle heißt es: Nebuc. habe sein Heer einen schweren Dienst gegen Tyrus tun lassen und es sei ihm und dem Heere kein Lohn dafür geworden. Deshalb gebe ihm Jehova Aegypten auszurauben und zu plündern, als Sold für diese ihre Arbeit im Dienste Jehova's. Hieraus folgern *Ges.* u. *Hitz.* zu Jes. 23, daß Nebuc. keinen Lohn für die schwere Arbeit der Belagerung gefunden habe, weil er nicht in die Stadt hineingekommen sei. Aber dagegen hat schon *Mov. l. c.* S. 448 bemerkt: „Daß die Stadt nicht erobert worden sei, liegt nicht in dieser Stelle, eben so wenig als das Gegenteil; nur daß sie von den Chaldäern *nicht ausgeplündert worden*, wird hervorgehoben. Denn in diesem Zusammenhange kann nichts deutlicher sein, als daß unter dem Lohne, den Nebuc. troz der Anstrengungen bei der langjährigen Belagerung nicht erhalten, lediglich die Schätze von Tyrus zu verstehen sind", obwol *Mov.* meint, daß diese Stelle eine Andeutung zu enthalten scheine, daß die Belagerung unter einem die Tyrier befriedigenden Vergleiche ihr Ende erreicht habe, und daraus, daß nur die unterlassene Plünderung hervorgehoben werde, den Schluß zieht, daß der Ausgang ein solcher war, wobei eine Plünderung leicht hätte stattfinden können, mithin daß Tyrus entweder wirklich erobert aber aus weisen Rücksichten schonend behandelt worden sei oder sich gegen Bedingungen den Chaldäern unterworfen habe. Aber von dieser Alternative kann weder die eine noch die andere auf Warscheinlichkeit Anspruch machen. In Ez. 29,20 heißt es ausdrücklich: Als Sold, wofür er (Nebuc.) gearbeitet hat, gebe ich ihm das Land Aegypten, weil sie (Nebuc. und sein Heer) es mir getan d. h. die Arbeit

für mich getan haben. Wenn Jehova hier dem Nebuc. Aegypten als Lohn oder Sold für die schwere Arbeit, die sie für ihn an Tyrus getan haben, zu geben verheißt, so setzen diese Worte voraus, daß Nebuc. an Tyrus das wirklich ausgerichtet hat, was Gott ihm aufgetragen. Gott hatte ihm aber nicht blos die Belagerung, sondern die Eroberung und Zerstörung aufgetragen. Diese Arbeit muß Nebuc. ausgeführt haben, aber ohne den erwarteten Lohn für die aufgewandte Mühe zu erhalten, weshalb ihm Gott dafür mit den Schätzen Aegyptens entschädigen will. Hiedurch wird sowol die Annahme einer Beendigung der Belagerung oder Uebergabe der Stadt unter der Bedingung der Nichtplünderung ausgeschlossen, als auch die, daß er nach Eroberung aus weisen Gründen die Stadt schonend behandelt habe. In beiden Fällen hätte Nebuc. den Willen Jehova's an Tyrus nicht so ausgeführt, daß er Anspruch auf Entschädigung für die schwere Arbeit haben konte. Diesen Anspruch konte er nur dann haben, wenn er in Tyrus nach Eroberung derselben keine Schätze zu plündern fand. So hat schon *Hieron.* diese Stelle *ad litteram* dahin erklärt: *Nabuchodonosor, quum oppugnaret Tyrum et arietes, machinas vineasque, eo quod cincta esset mari, muris non posset adjungere, infinitam exercitus multitudinem jussit saxa et aggeres comportare, et expleto medio mari, immo freto angustissimo vicinum littus insulae fecit continuum. Quod quum viderent Tyrii jam jamque perfectum, et percussione arietum murorum fundamenta quaterentur, quidquid pretiosum in auro, argento vestibusque et varia suppellectili nobilitas habuit, impositum navibus ad insulas asportavit, ita ut capta urbe nihil dignum labore suo inveniret Nabuchodonosor. Et quia Dei in hac parte obedierat voluntati, post aliquot captivitatis annos Tyriae datur ei Aegyptus.*[1] Für diese Erklärung fehlen zwar anderweitige historische Zeugnisse, aber diese können wir in den auf uns gekommenen Schriften nicht erwarten, weil die von *Joseph.* excerpirten phönizischen Nachrichten nur das Factum der 13jährigen Belagerung, aber durchaus nichts Weiteres über den Gang der Belagerung enthalten. Indeß hat die Sache an sich die höchste Warscheinlichkeit. Hat Nebuc. die auf einer Insel im Meere gelegene Stadt wirklich belagert, so konte er sich nicht wie der assyr. König Salmanasar damit begnügen, der Stadt nur vom Lande her das Trinkwasser abzuschneiden (vgl. *Joseph. Antt. IX, 14, 2*), sondern er mußte Anstalten treffen, die Meerenge zwischen der Stadt und dem Festlande durch einen Damm auszufüllen, um sich den Zugang zur Belagerung und zur Berennung ihrer Mauern zu bahnen, wie dies später Alexander von Macedonien getan hat. Auf die Vornahme solcher Arbeiten weisen auch die Worte Ez. 29, 18: daß von der schweren Arbeit jedes Haupt kahl, jede Schulter abgerieben worden sei, unzweifelhaft hin. Operirten aber die Chaldäer in solcher Weise gegen die Stadt, so werden auch die Tyrier beim Vorrücken der Belagerungsarbeiten, nichts unterlassen haben, sich für den Fall der Eroberung möglichst zu schützen; sie werden die Güter und Schätze der Stadt zu Schiffe in die Colonien geschaft und dadurch in Sicherheit gebracht haben, gleichwie

1) Aehnlich urteilt *Cyrillus Alex.* im *commentar. in Jes. 23.*

sie nach *Curtius IV, 3* bei der Belagerung durch Alexander ihre Familien nach Karthago flüchteten.

Diese Ansicht von dem Ausgange der chaldäischen Belagerung von Tyrus erhält eine nicht unbedeutende Bestätigung durch das S. 256 Anm. 1 mitgeteilte Fragment aus *Menander* über die Regentenfolge in Tyrus nach der 13jährigen Belagerung durch Nebucadnezar, daß nämlich nach Ithobal 10 Jahre Baal regierte, darauf Richter (Suffeten) eingesezt wurden, die sich fast alle nur einige Monate lang hielten, und daß unter den lezten Richtern auch ein König *Balatorus* ein Jahr lang regierte, darauf aber die Tyrier sich den *Merbal* und nach dessen Tode den *Hiram* aus Babylonien als Könige holten, deren echt tyrische Namen doch zeigen, daß dieselben Nachkommen des alten einheimischen Königsgeschlechtes waren. Dieser Umstand beweist nicht nur, daß Tyrus infolge der 13jährigen Belagerung durch Nebuc. in chaldäische Abhängigkeit gerieth, sondern auch daß die Chaldäer das königliche Geschlecht nach Babel abgeführt hatten, was wol schwerlich geschehen sein würde, wenn Tyrus durch einen friedlichen Vergleich sich den Chaldäern ergeben hätte.

Wenn aber dem Gesagten zufolge auch die Eroberung von Tyrus durch Nebuc. keinem begründeten Zweifel unterliegt, so ist doch dadurch unsere Weissagung nicht in der Weise erfült worden, daß Tyrus zu einem nackten Felsen wurde, auf welchem Fischer ihre Netze ausbreiteten, wie c. 26, 4. 5. 14 gedroht ist. Mag auch Nebuc. bei der Eroberung der Stadt ihre Mauern zerstört und die Stadt selbst sehr verwüstet haben, so hat er sie doch nicht total zerstört, daß sie nicht wieder gebaut worden wäre. Wir finden vielmehr 250 Jahre später Tyrus wieder als eine prächtige und mächtige Königsstadt, die so stark befestigt war, daß Alexander d. Gr. sie erst nach siebenmonatlicher Belagerung unter außerordentlicher Anstrengung der Flotte und Landarmee, welche auf einem mit großer Mühe aufgeschütteten Erddamme vom Festlande her operirte, erobern konte (*Diod. Sic. XVII, 40 sqq. Arrian Alex. II, 17 sqq. Curtius IV, 2—4*). Auch nach dieser Niederlage erhob sie sich wieder zu einer ansehnlichen Handelsstadt unter der Herschaft der Seleuciden und hernach der Römer, welche sie zur Hauptstadt Phöniziens machten. Als solche wird sie im N. Test. erwähnt (Matth. 15, 21. Apostgesch. 21, 3. 7) und *Strabo* (*XVI, 2, 23*) beschreibt sie als eine gewerbreiche Stadt mit zwei Häfen und sehr hohen Häusern. Aber seine alte Größe hat Tyrus nie wieder erlangt. In den ersten Jahrhunderten der christlichen Aera wird es öfter als Sitz eines Erzbischofs genant. Von 636 bis 1125 stand es unter der Herschaft der Saracenen und war eine so starke Festung, daß die Kreuzfahrer sie erst nach mehrmonatlicher Belagerung einnehmen konten. *Benjamin* von *Tudela*, welcher Tyrus 1060 besucht hat, beschreibt es als eine ausgezeichnet schöne Stadt mit einem stark befestigten Hafen und Ringmauern und mit den besten Glas- und Töpferwaaren im Morgenlande. „Saladin, der Eroberer von Palästina zerstieß sich an Tyrus 1189 den Kopf. Aber als Akka 1291 vom Sultan *El-Aschraf* im Sturm eingenommen worden war, fiel am Tage nach dieser Eroberung die Stadt ohne Widerstand jenem ägyptischen Könige in die Hände; weil die Einwohner, um sich nicht der

Mordgier solcher Soldaten preisgeben zu müssen, Tyrus des Nachts verließen und zu Schiffe flohen“ (*v. de Velde*). Wieder in die Hände der Saracenen gekommen, wurden ihre Festungswerke geschleift, und von jener Zeit an hat sich Tyrus nicht mehr aus seinem Schutte erhoben. Uebrigens war Tyrus schon längst keine Inselstadt mehr. Der Damm, den Alexander aufgeschüttet, ist durch den vom Meere her angeschwemmten Sand zu einer breiteren und festeren Landzunge geworden, welche die Insel mit dem Festlande verbindet und sie zu einer Halbinsel gemacht hat. Auf dieser liegt auch das heutige *Sûr*, ein Marktflecken mit 3 bis 4000 Einwohnern, der nicht den Namen einer Stadt verdient; die Häuser sind meistenteils bloße Hütten und die Straßen enge Gassen, gekrümt und schmutzig. Der Schutt der alten phönizischen Hauptstadt bedeckt die Umgegend bis auf mehr als eine halbe Stunde von dem jetzigen Stadtthore. Der Hafen ist so sehr versandet und mit Trümmern von zahllosen Pfeilern und Bausteinen ausgefült, daß nur kleine Boote hineinkommen können. Einen ansehnlichen Teil der Größe von Tyrus hat die See verschlungen; ein nicht minder großer Teil seiner prächtigen Tempel und Befestigungen liegt in der Erde begraben. Viele Fuß tief ist der jezt betretene Boden eine einzige Masse von Bausteinen, Säulenschaften und Schutt von Marmor, Porphyr und Granit. Auch Pfeilerstücke des kostbaren *Verdo antiquo* (grünen Marmor) liegen in Menge umhergestreut. Die Rinde, die jezt den Boden, auf dem man geht, bildet, ist nur die Oberfläche dieses allgemeinen Trümmerhaufens. So ist Tyrus in der Tat geworden „zu einem bloßen Fels, und zu einem Wehrd im Meer, darauf man die Fischgarne ausspannet“; — und „die Wohnstätten, welche jezt auf einem Teile ihrer früheren Stelle angebracht sind, treten nicht in Widerspruch mit dem schrecklichen Beschluß: daß du nicht mehr gebaut werdest.“ Vgl. *Robins.* Pal. III S. 670 ff. u. *v. de Velde,* Reise I S. 145 ff. — Die Weissagung Ezechiels hat sich also vollständig erfült, wenn auch nicht sofort durch Nebucadnezar; denn die Weissagung ist nicht nackte Prädiction historischer Einzelheiten, sondern wird von der Idee des göttlichen Gerichts getragen. Nebucadnezar ist dem Propheten das Werkzeug der göttlichen Strafgerechtigkeit und Tyrus die Trägerin des widergöttlichen Welthandels. Hienach gilt, wie schon *Häv.* bemerkt hat, die Tat Nebuc.'s dem Propheten für mehr als ein isolirtes Factum. „In seiner Eroberung der Stadt sieht er die ganze ungeheure Masse vom Verderben concentrirt, welches sich in der Geschichte als eine eng verbundene Kette anreiht. Die durch Nebuc. gebrochene Macht von Tyrus fält für ihn in der Anschauung zusammen mit der gänzlichen Vernichtung derselben. So erforderte es die innere, theokratische Bedeutung jenes Factums im Verhältnisse zu der Zerstörung Jerusalems.“ Jerusalem soll aus seiner Zerstörung durch die Bundestreue Gottes zu neuer Herrlichkeit erstehen (28, 25. 26); Tyrus, die über Jerusalems Fall sich freuende Welthandelsstadt soll auf immer untergehen (26, 14. 27, 36).

Cap. XXVIII, 20—26. Weissagung gegen Sidon und Verheissung für Israel.

Das Drohwort gegen Sidon ist sehr kurz und allgemein gehalten, weil der Sache nach in der Weissagung gegen Tyrus schon der Fall des von ihm abhängigen Sidon mit verkündigt worden und, wie schon früher bemerkt, Sidon nur deshalb mit einem besondern Gottesworte bedacht worden ist, um die bedeutsame Siebenzahl von Heidenvölkern zu erhalten. Das Gotteswort gegen Sidon schließt den Cyclus der Gerichtsverkündigungen gegen die Heidenvölker ab, welche Schadenfreude über den Untergang des Reiches Juda äußerten. Daher ist an dasselbe eine Verheißung für Israel angereiht (v. 25—26), die sachlich eng mit den Drohworten gegen die Heidenvölker zusammenhängt und durch v. 24 vorbereitet wird. Durch die Correspondenz, welche zwischen נִקְדַּשְׁתִּי בָהּ v. 22 und dem וְנִקְדַּשְׁתִּי בָם v. 25 obwaltet, wird das künftige Schicksal Israels dem künftigen Schicksale nicht blos Sidons, sondern wie v. 24 u. 26 zeigen, aller bisher bedrohten Heidenvölker gegenübergestelt.

V. 20. *Und es geschah das Wort Jehova's zu mir also:* V. 21. *Menschensohn, richte dein Angesicht gegen Sidon und weissage wider dasselbe,* V. 22 *und sprich: So spricht der Herr Jehova: siehe ich will an dich, Sidon, und werde mich verherrlichen in deiner Mitte; und sie sollen erkennen, daß ich Jehova bin, wenn ich an ihm Gerichte übe und mich an ihm heilige.* V. 23. *Ich werde Pest in dasselbe senden und Blut in seine Gassen; fallen werden Erschlagene in seiner Mitte durch das Schwert, welches über dasselbe komt von ringsumher, und sie sollen erkennen, daß ich Jehova bin.* V. 24. *Und es soll dem Hause Israel nicht ferner sein ein bösartiger Dorn und schmerzender Stachel von allen um sie her, die sie verachten, sondern sie sollen erkennen, daß ich der Herr Jehova bin.* — An Sidon will Jehova sich als der Herr verherrlichen, wie ehedem an Pharao, vgl. Ex. 14,4.16.17, worauf das bei Ezech. ungewöhnliche נִכְבַּדְתִּי v. 22 anspielt. Die Verherrlichung geschieht durch Strafgerichte, durch die er sich an den Feinden seines Volks als heilig erweist. Die Gerichte vollzieht er durch Pest und Blut (vgl. 5, 17. 38, 22) d. i. durch Seuchen und Blutvergießen im Krieg, daß durch das Schwert Erschlagene fallen, vgl. 6, 7. Statt נָפַל steht die Steigerungsform נִפְלַל, die, weil nur hier vorkommend, von *Ew.* u. *Hitz.* für einen Schreibfehler gehalten wird. Durch diese Gerichte wird der Herr sein Volk Israel von allen seinen Umgebungen, die ihm durch Verachtung Schmerz zufügen, befreien. In diesen Gedanken wird v. 24 der Zweck der Gerichte Gottes über alle in c. 25—28 bedrohten Nachbarvölker Israels zusammengefaßt und damit die Schlußverheißung v. 25 u. 26 vorbereitet. Das Bild vom Stachel und Dorn weist auf Num. 33, 55 zurück, wo es von den Cananitern, die Israel nicht ausrotten werde, heißt, daß sie ihm zu Dornen in den Augen und Stacheln in den Seiten werden sollen. Da nämlich Israel sich von dem cananitischen Wesen der Heidenvölker nicht frei erhielt, so hat es Gott jene Stacheln des Heidentums empfinden lassen. Von denselben tief geschlagen, lag es

jezt an seinen Wunden ganz danieder. Die Sünden Canaans, welchen Israel sich hingegeben, hatten Jerusalems Untergang herbeigeführt (c.16). Aber ganz erliegen soll Israel seinen Wunden nicht; vielmehr wird der Herr sein Volk durch Vertilgung der heidnischen Mächte von den Wunden heilen, welche seine heidnischen Umgebungen ihm geschlagen haben. סִלּוֹן gleichbedeutend mit סַלּוֹן 2,6, ein nur bei Ezech. vorkommendes Wort; מַמְאִיר dagegen ist aus Lev. 13,51 u. 14,44 genommen, wo es von bösartigem Aussatze gebraucht ist, s. zu Lev. 13,51. — Zu הַשָּׁאטִים אוֹתָם vgl. 16,57. 25,6.

V. 25. *So spricht der Herr Jehova: Wenn ich das Haus Israel sammeln werde aus den Völkern, unter welche sie zerstreut worden, so werde ich mich an ihnen heiligen vor den Augen der Heidenvölker, und sie werden wohnen in ihrem Lande, das ich meinem Knechte Jakob gegeben habe.* V. 26. *Sie werden darin sicher wohnen und Häuser bauen und Weinberge pflanzen, und werden sicher wohnen, wenn ich Gerichte übe an allen die sie verachten aus ihrer Umgebung, und sollen erkennen, daß ich Jehova ihr Gott bin.* — Während die Heidenvölker den Strafgerichten Gottes erliegen, geht Israel einer Zeit seligen Fridens entgegen. Der Herr wird sein Volk aus der Zerstreuung unter den Heiden sammeln, in das Land, welches er dem Erzvater Jakob, seinem Knechte, gegeben hat, bringen und in diesem Lande ihm Ruhe, Sicherheit und Glückseligkeit verleihen. Zur Sache vgl. 11,17. 20,41. 36,22 ff.

Cap. XXIX—XXXII. Wider Aegypten.

Die Ankündigung des Gerichts über Aegypten ergeht in sieben Gottesworten. Die fünf ersten sind Drohungen; das erste c. 29,1—16 droht das Gericht über Pharao und sein Volk und Land in großen, allgemeinen Zügen; das zweite c. 29,17—21 kündigt speciell die Eroberung und Plünderung Aegyptens durch Nebucadnezar an; das dritte c. 30,1—19 schildert den Tag des Gerichts, der über Aegypten und seine Hilfsvölker hereinbrechen werde; das vierte c. 30,20—26 die Vernichtung der Macht Pharao's durch den König von Babel, und das fünfte c. 31 hält dem Könige und Volke Aegyptens die Herrlichkeit Assurs und seinen Sturz zur Warnung vor. Die beiden lezten Gottesworte in c. 32 enthalten Wehklagen über den Untergang Pharao's und seiner Macht, und zwar das erste derselben 32,1—16 ein Klagelied über den König Aegyptens, das zweite 32,17—32 über den Untergang seiner Weltmacht. — Die Weissagung Ezechiels gestaltet sich über Aegypten so ausführlich, weil er die Macht Pharao's und Aegyptens als die Trägerin derjenigen Phase der Weltmacht betrachtet, welche in gottwidriger Selbstvergötterung das Reich Gottes stützen zu können vermeint und dadurch das Volk Gottes zu falschem Vertrauen auf die irdische Weltmacht verleitet.

Cap. XXIX, 1—16. Das Gericht über Pharao und sein Volk und Land.

Weil Pharao sich für den Schöpfer seines Reiches und seiner Macht hält, soll er mit seinem Kriegsvolke vernichtet werden (v. 2—5[a]). Damit Israel sich nicht mehr auf die zerbrechliche Macht Aegyptens stütze, so soll das Schwert Menschen und Vieh aus Aegypten vertilgen; das Land soll in eine wüste Einöde verwandelt und das Volk in die Länder zerstreut werden (v. 5[b]—12). Nach Ablauf der ihm gesezten Strafzeit aber soll Volk und Land wiederhergestelt werden, jedoch ein niedriges Königreich bleiben (v. 13—16). — Diese Weissagung ist nach v. 1 aus dem 10. Jahre der Wegführung Jojachins und, wie die Vergleichung mit den andern chronologisch bestimten Orakeln gegen Aegypten lehrt, das erste Gotteswort, welches Ez. gegen dieses Weltreich ausgesprochen hat. Damit stimt der Inhalt überein, indem dieses Drohwort nur im Allgemeinen den Sturz der Macht Aegyptens und seines Königs verkündigt, ohne die Vollstrecker des Gerichts zu nennen, dabei aber zugleich über die Zukunft Aegyptens Aufschluß gibt.

V. 1—12. Die Vernichtung der Macht Pharao's und die Verwüstung Aegyptens. V. 1. *Im zehnten Jahre, im zehnten (Monde) am zwölften des Monden geschah das Wort Jehova's zu mir also:* V. 2. *Menschensohn, richte dein Angesicht wider Pharao, den König Aegyptens, und weissage wider ihn und wider ganz Aegypten;* V. 3 *rede und sprich: Also spricht der Herr Jehova: siehe ich will an dich, Pharao, König von Aegypten, du großer Drache, der in seinen Strömen liegt, der da spricht: „Mein ist der Strom und ich habe ihn mir gemacht."* V. 4. *Ich werde einen Ring in deine Kinnbacken legen und die Fische deiner Ströme an deine Schuppen sich hängen lassen, und dich herausziehen aus deinen Strömen und alle Fische deiner Ströme, die an deinen Schuppen hängen;* V. 5 *und werde dich in die Wüste hinwerfen, dich und alle Fische deiner Ströme; auf die Fläche des Feldes wirst du hinfallen, nicht aufgehoben und nicht gesammelt werden; den Thieren der Erde und den Vögeln des Himmels gebe ich dich zur Speise.* V. 6. *Und erkennen sollen alle Bewohner Aegyptens, daß ich Jehova bin. Weil es ein Rohrstab ist dem Hause Israel* — V. 7 *wenn sie dich erfassen bei deinem Gezweig, knickst du und reißt ihnen die ganze Schulter auf, und wenn sie auf dich sich lehnen, zerbrichst du und machst ihnen alle Hüften wanken* — V. 8 *darum, so spricht der Herr Jehova: siehe ich bringe über dich das Schwert und werde aus dir Menschen und Vieh ausrotten;* V. 9 *und das Land Aegypten wird zur Wüste und Einöde werden, und sie sollen erkennen, daß ich Jehova bin. Weil er spricht: „der Strom ist mein und ich habe ihn gemacht",* V. 10 *darum siehe will ich an dich und an deine Ströme, und werde das Land Aegypten zu öden, wüsten Einöden machen von Migdol nach Syene bis zur Grenze von Cusch.* V. 11. *Nicht wird darin hindurchgehen der Fuß des Menschen und der Fuß des Viehes nicht darin durchgehen und es wird nicht bewohnt sein vierzig Jahre.* V. 12. *Ich mache das Land Aegypten zur Wüste inmitten verwüsteter Länder, und seine Städte sollen unter*

verödeten Städten wüste sein vierzig Jahre; und ich versprenge die Aegypter unter die Nationen und zerstreue sie in die Länder. — Die Zeitbestimmung: „im zehnten Jahre“ wird gegen die Angabe der LXX: ἐν τῷ ἔτει τῷ δωδεκάτῳ selbst von *Hitz.* als richtig in Schutz genommen und die Entstehung der Alexandr. Lesart daraus erklärt, daß die lezte vorhergehende Zeitbestimmung 26,1 schon das 11. Jahr gebracht hat. — Pharao, der König von Aegypten, gegen den das Drohwort sich zunächst wendet, wird v. 3 genant „der große Drache“. תַּנִּים hier u. 32,2 = תַּנִּין eig. das langgestreckte Thier, die Schlange, hier die Wasserschlange, das Krokodil, das stehende Sinnbild Aegyptens bei den Propheten, vgl. Jes. 51,9. 27,1. Ps. 74,13, das hier auf Pharao als den Beherscher Aegyptens und Repräsentanten seiner Macht übertragen ist. יְאֹרִים sind die Arme und Canäle des Nils, s. Jes. 7,18. Das Prädicat: liegend inmitten seiner Ströme deutet schon hin auf die stolze Sicherheit seiner Macht, der Pharao sich hingab. Wie das Krodokil in den Gewässern des Nil als Herr des Stromes ruhig da liegt, so hielt sich Pharao für den allmächtigen Herrn von Aegypten. Dies besagt seine Rede: „mein ist der Strom, ich habe ihn mir gemacht.“ Das Suffix an עֲשִׂיתִנִי steht für לִי wie v. 9, wo das Suffix fehlt, deutlich zeigt. Dieser Gebrauch ist eine aus der Volkssprache in die Schriftsprache eingedrungene Incorrektheit, vgl. *Ew.* §. 315[b]. Unrichtig die *Vulg.: ego feci memetipsum.* יְאֹרִי sagt er als König, der das Land und dessen Ströme als sein Eigentum ansieht, wobei zu bedenken, daß Aegypten dem Nile seine Größe und seine wesentliche Existenz verdankt. In dieser Hinsicht sagt Pharao von demselben mit Nachdruck לִי mein ist er, mir gehört er, weil er sich für den Schöpfer hält. Die W.: ich habe ihn mir gemacht, sind nur eine erläuternde Begründung des לִי und besagen mehr als: „ich habe mich durch meine Kraft in diesen Besitz gesezt, mir seine Segnungen verschaft“ (*Häv.*), oder: „ich habe ihn mir zurecht gemacht durch Anlegung von Canälen, Dämmen, Schleußen und Flußbauten“ (*Hitz.*). Pharao nent sich den Schöpfer des Nils, weil er sich für den Schöpfer der Größe Aegyptens hält. Dieser Hochmut, in welchem er Gottes vergißt, sich göttliche Macht beimißt, begründet seine Schuld, wofür Gott ihn stürzen wird. Das Krokodil Pharao will Gott mit Angelhaken aus seinem Nile herausziehen und auf das Trockene hinwerfen, wo er samt den mit ihm an seinen Schuppen herausgezogenen Fischen nicht aufgelesen, sondern von den wilden Thieren und Raubvögeln gefressen werden soll. Das Bild ist hergenommen von der Art, wie schon im Altertume das Krokodil durch große, eigentümlich construirte Angelhaken gefangen wurde, vgl. *Herod. II, 70* und Zeugnisse von Reisenden in *Oedmann's* vermischten Samml. III S. 6 ff. u. *Jomard* in der *Déscript. de l'Eg. I p. 27.* Die Form חחיים mit 2 Jod ist ein Schreibfehler, wol nur durch das in dem folgenden בְּלְחָיֶיךָ hinter ח stehende doppelte Jod herbeigeführt. Denn eine Dualform für חַחִים paßt nicht und wird auch von Ezech. sonst (vgl. 19,4. 9 bes. 38,4) nicht gebraucht. — Die Fische, die an den Schuppen des Ungethüms hängen und mit ihm aus dem Nil herausgezogen werden, sind die Bewohner Aegyptens, denn der Nil repräsentirt das Land. Das Werfen des Thieres in die Wüste, wo es verwesend von den Raub-

thieren und Raubvögeln gefressen wird, darf man nicht mit *Hitz.* geschmacklos dahin deuten, daß Pharao mit seinem Heere in die arabische Wüste rücken und dort geschlagen werden soll. Die Wüste ist das trokkene, dürre Land, auf welchem Wasserthiere umkommen müssen, und der Gedanke einfach dieser: Das Ungeheuer wird ins öde Land geworfen, wo es verendend den Raubthieren zur Speise wird. — In v. 6 ist die Construction streitig, indem viele Ausll. nach der hebr. Versabteilung das zweite Hemistich יַעַן הֱיוֹתָם וגו׳ von der ersten Vershälfte abhängen lassen, als Begründung derselben, und dann v. 7 als weitere Entwickelung von 6[b] fassen und mit v. 8 eine neue Periode beginnen lassen (*Hitz. Klief.* u. A.). Allein die Verbindung der zwei Hälften des 6. V. ist entschieden irrig, schon aus dem Grunde, weil die bei Ez. überaus häufige Formel — וְיָדְעוּ כִּי אֲנִי יהוה — stets eine Gedankenentwickelung abschließt und ihr niemals noch eine weitere Begründung hinzugefügt wird; sodann weil dem mit יַעַן anhebenden Satze eben so constant ein mit לָכֵן eingeführter Nachsatz folgt, so z. B. gleich im Folgenden v. 9[b] u. v. 10[a]. Beide Gründe fordern notwendig, daß man יַעַן הֱיוֹתָם וגו׳ für den Anfang eines Vordersatzes halte, zu welchem mit לָכֵן v. 8 der Nachsatz folgt. Die Richtigkeit dieser Construction wird dadurch außer Zweifel gesezt, daß von v. 6[b] an nicht mehr wie v. 3—5 von Pharao, sondern von Aegypten die Rede ist, also mit יַעַן eine neue Gedankenentwickelung begint. V. 7 aber gibt sich nach Inhalt und Form als ein erläuternder, parenthetisch eingeschobener Zwischensatz zu erkennen. Indem nun hiedurch der Vordersatz weit von seinem Nachsatze abgerückt worden, so hat Ez. in den Anfang des Nachsatzes die Formel: so spricht der Herr Jehova, eingeschoben, um der Strafankündigung Nachdruck zu verleihen. Auf keinen Fall läßt sich v. 7 mit *Häv.* als Vordersatz fassen, zu welchem לָכֵן v. 8 den Nachsatz bringe. Das Suffix an הֱיוֹתָם, an welchem *Hitz.*, weil er die Construction mißverstanden hat, Anstoß nimt, so daß er es wegconjecturiren will, bezieht sich auf מִצְרַיִם als Land oder Reich. Weil das Reich Aegypten ein Rohrstab für das Haus Israel war — ein an Jes. 36, 6 erinnernder und von der physischen Beschaffenheit der mit hohem und dichtem Schilfe reich bewachsenen Nilufer hergenommenes Bild — so will der Herr das Schwert über dasselbe bringen und Menschen und Vieh aus ihm ausrotten. Vor diesem Nachsatze aber wird das Bild vom Rohrstabe näher bestimt: wenn sie (die Israeliten) dich an deinem Gezweige erfassen brichst du u. s. w. Diese Erläuterung ist nicht auf bestimte Facta, sei es der Vergangenheit oder der Zukunft zu beziehen, sondern bezeichnet die Unzuverlässigkeit Aegyptens als stehenden Charakterzug dieses Reiches. Dabei wird aber die Rede von Aegypten in lebhafter Darstellung zur Anrede an den Aegypter d. i. nicht Pharao, sondern das als Einheit gefaßte ägyptische Volk. Schwierigkeit macht dabei בככך da die gewöhnliche Bed. von כַּף Hand nicht zu passen scheint, indem das Verbum תֵּרוֹץ von רָצַץ brechen, knicken (nicht zerbrechen = ganz durchbrechen) zeigt, daß das Bild des Rohres noch fortgesezt wird. Das *Keri* בַּכַּף ist eine schlechte Emendation, der die sprachlich falche Deutung: mit der Hand fassen, zu Grunde liegt. תָּפַשׂ mit בּ bed. nicht: etwas womit fassen, sondern: fassen an etwas, jemand

anfassen Jes. 3, 6. Deut. 9, 17, wonach בכפך nur erläuternde Apposition zu בְּךָ sein kann. Unerweislich und unpassend ist auch die Bed. Griff, Handgriff, da nur der Plur. כַּפּוֹת in dieser Bed. Hohesl. 5, 5 vorkomt. Dem Bilde entsprechend ist nur die Bed. Gezweig, welche durch den Plur. כַּפּוֹת von Palmzweigen Lev. 23, 40 u. den Sing. כִּפָּה Gezweig Hi. 15, 32. Jes. 9, 13. 19, 15 sprachlich gerechtfertigt ist und auch sachgemäß erscheint, da das hohe Schilf des Nils, namentlich das Papierschilf am untern Teile des Stengels mit hohlen schwertförmigen Blättern versehen ist. Beim Knicken fährt der Rohrstab dem, der ihn erfaßt hat, in die Schulter und zerreißt sie, und stützt man sich gar darauf, so wird er zerbrochen und bringt alle Hüften ins Schwanken. הֶעֱמִיד kann hier nicht bed. stehen machen, aufrichten, noch weniger: starr und steif machen. Die leztere Bed. ist sprachlich unerwiesen und paßt auch nicht. Denn fährt ein Stock, auf den man sich lehnt, beim Brechen in die Hüfte, so verlezt er dieselbe so, daß man hinfallen wird, aber nicht starr und steif stehen bleibt. העמד kann hier nur die Bed. von הִמְעִד schwanken, schlottern machen, haben, wie Ps. 69, 24, die Festigkeit der Hüften so erschüttern, daß die Kraft zum Stehen gelähmt wird. — Im Nachsatze tritt die Vorstellung des Landes hinter den Begriff des Volkes zurück, daher die Fömininsuffixe עָלַיִךְ u. מִמֵּךְ an Stelle der Mascul. בְּךָ u. עָלֶיךָ v. 7. Durch das Schwert d. h. durch Krieg sollen Menschen und Vieh ausgerottet und das Land zur öden Wüste gemacht werden. Dies wird v. 9^b—12 weiter ausgeführt, wobei im Vordersatze 9^b nochmals (vgl. v. 3^b) der ungemessene Hochmut des Königs als Grund der Verwüstung seines Landes und Reiches hervorgehoben wird. Aegypten will der Herr machen zur allerwüstesten Verödung. חָרְבוֹת ist durch den Doppelgenitiv חֹרֶב שְׁמָמָה Oede der Wüste zum Superlativ potenzirt. Nach seiner ganzen Ausdehnung von *Migdol* d. i. *Magdolo,* nach dem *Itiner. Anton. p. 171 ed. Wessel.* 12 röm. Meilen von Pelusium, im Kopt. *Meschtol*, ägypt. *Ma'ktr* (nach *Brugsch*, Geogr. Inschr. I S. 261 f.), der nördlichste Ort Aegyptens. סְוֵנֵה nach *Syene* (vgl. hinsichtlich der Construct. 30, 6 u. 21, 3) *Συήνη*, in den Inschriften *Sun*, nach *Brugsch* (Geogr. Inschr. I S. 155) vielleicht die profane Benennung des Orts, koptisch *Souan*, die südlichste Grenzstadt Aegyptens gegen *Cusch* d. i. Aethiopien, am östlichen Nilufer, von der sich einige Trümmer erhalten haben in dem heutigen, nordöstlich davon gelegenen *Assvan* (*Assuan* أَسْوان), vgl. *Brugsch* Reiseber. aus Aeg. S. 247 u. *Leyrer* in *Herz.*'s Realencykl. XIV, 357 f. Der Zusatz: und bis zur Grenze von Cusch, enthält keinen neuen, noch weiteren Grenzpunkt, sondern nur die deutlichere Bestimmung der Südgrenze: nach Syene bis da wo Aegypten ein Ende hat und Aethiopien anfängt. In v. 11^a wird die Verödung weiter ausgemalt. לֹא תֵשֵׁב es wird nicht wohnen, poët. für: bewohnt sein, wie Jo. 4, 20. Jes. 13, 20 u. ö. Diese Verwüstung soll dauern vierzig Jahre und das Volk Aegyptens so lange unter die Nationen zerstreut sein; nach Ablauf dieser Frist aber soll es wieder gesammelt werden (v. 13). Die Zahl vierzig ist weder eine runde Zahl (*Hitz.*) noch eine ziemlich lange Zeit (*Ew.*), sondern symbolische Bezeichnung einer von Gott bemessenen Straf- und

Bußfrist (s. zu 4,6 S. 47), die nicht chronologisch zu verstehen und zu berechnen ist.

V. 13—16. Die Wiederherstellung Aegyptens. V. 13. *Denn also spricht der Herr Jehova: Am Ende von vierzig Jahren werde ich die Aegypter sammeln aus den Völkern, wohin sie versprengt waren.* V. 14. *Und ich werde das Gefängnis Aegyptens wenden und werde sie zurückführen ins Land Patros, in das Land ihres Ursprungs; und daselbst sollen sie ein niedriges Königreich sein.* V. 15. *Niedriger als die Königreiche soll es sein und sich nicht mehr über die Nationen erheben; und ich will sie gering machen, daß sie nicht mehr über die Nationen herschen.* V. 16. *Und nicht soll es ferner für das Haus Israel zu Verlaß sein, Missetat in Erinnerung bringend, indem sie sich nach ihm hinneigen; und sie sollen erkennen, daß ich der Herr Jehova bin.* — Die Wendung der Strafzeit Aegyptens wird durch כִּי angereiht, welches sich auf die Zeitangabe „40 Jahre" bezieht. Vierzig Jahre soll Aegypten ganz verwüstet sein, denn nach Ablauf dieser Frist wird der Herr die Aegypter aus der Zerstreuung unter die Völker wieder sammeln, ihr Gefängnis wenden d. h. ihrem Elende ein Ende machen (s. zu 16, 53) und sie in das Land ihrer Geburt d. h. ihres Ursprungs (vgl. zu מְכוּרָה 16, 3), Patros, zurückführen. פַּתְרוֹס das ägypt. *Petorēs* (*Παθούρης* LXX Jer. 44, 1) d. h. Südland, d. i. Oberägypten, *Thebais* der Griechen und Römer. Die Bezeichnung Oberägyptens als Mutterland, Geburtsland der Aegypter wird nicht nur durch die Nachrichten *Herod. II, 4* u. *15* u. *Diod. Sic. I, 50*, sondern auch durch die ägyptische Sagengeschichte bestätigt, indem nach dieser der erste König, welcher nach den Göttern regierte, *Menes, Mena*, aus der vom Erdboden verschwundenen Stadt *Thinis* (*Thynis*), ägypt. *Tenj*, in der Nähe von Abydos in Oberägypten, stammte und das später so berühmt gewordene *Memphis* in Niederägypten gründete, vgl. *Brugsch, hist. d'Égypte I p. 16.* Aber zu seiner früheren Macht soll Aegypten nicht wieder gelangen, sondern ein niedriges Königreich sein und bleiben, damit es für Israel nicht mehr Gegenstand des Vertrauens werde, eine Macht, auf die Israel sich verlassen könne und dadurch in Schuld und Strafe falle. Das Subject zu וְלֹא יִהְיֶה ist Aegypten als Volk, trozdem daß es vorher als Land oder Reich föminin construirt war und in אַחֲרֵיהֶם von den Aegyptern im Plural die Rede ist. Denn mit *Klief.* מַזְכִּיר עָוֹן als Subject zu לֹא יִהְיֶה zu fassen: es soll ferner nicht einer, der Schuld ins Gedächtnis ruft, dem Hause Israel Vertrauen einflößen, ist abgesehen von der Wortstellung, aus dem Grunde unstatthaft, weil die nähere Bestimmung des מַזְכִּיר עָוֹן durch בִּפְנוֹתָם אח' deutlich zeigt, daß Aegypten Subject des Satzes ist, wogegen *Klief.* diese Bestimmung nur durch die Ergänzung: „welche es beging" notdürftig zu verbinden vermag. מַזְכִּיר עָוֹן ist Apposition zu מִבְטָח: Aegypten zum Gegenstand des Vertrauens machen bringt die Schuld Israels, welche darin besteht, daß die Israeliten sich zu den Aegyptern hinwenden, bei ihnen ihr Heil suchen, bei Gott in Erinnerung, daß er sie strafen muß, vgl. 21, 28 f. — Die Warheit des Ausspruches v. 13—16 hat die Geschichte bestätigt, indem Aegypten nach der chaldäischen Periode seine frühere Macht nie wieder erlangt hat. — Vergleichen wir übrigens mit der Ver-

kündigung v. 13—15 die messianische Verheißung für Aegypten Jes. 19, 18—25, so springt die S. 219 besprochene Eigentümlichkeit Ezechiels, daß er von der messianischen Zukunft der Heidenvölker absieht, in die Augen.

Cap. XXIX, 17—21. Aegyptens Eroberung und Plünderung durch Nebucadnezar.

V. 17. *Im sieben und zwanzigsten Jahre im ersten (Monde) am ersten des Monden geschah das Wort Jehova's zu mir also:* V. 18. *Menschensohn, Nebucadrezar, der König von Babel, hat sein Heer eine schwere Arbeit tun lassen an Tyrus; jegliches Haupt ist kahl und jede Schulter abgerieben, und Lohn ist ihm und seinem Heere nicht geworden von Tyrus für die Arbeit, die er dawider getan hat.* V. 19. *Darum so spricht der Herr Jehova: Siehe ich gebe Nebucadrezar, dem Könige von Babel, das Land Aegypten, daß er wegtrage seine Gütermenge, und seinen Raub raube und erbeute seine Beute, und dies seinem Heere Lohn werde.* V. 20. *Als Sold, für den er gearbeitet, gebe ich ihm das Land Aegypten, weil sie es mir getan haben, ist der Spruch des Herrn, Jehova's.* V. 21. *An jenem Tage werde ich ein Horn sprossen lassen dem Hause Israel und dir werde ich den Mund auftun in ihrer Mitte, und sie sollen erkennen, daß ich Jehova bin.* — Dieser kurze Ausspruch ist gegen 17 Jahre nach dem vorigen Gottesworte gegen Aegypten ergangen, und ist überhaupt die späteste aller mit Zeitangaben versehenen Weissagungen Ezechiels. Aber troz seiner Kürze ist derselbe nicht, wie *Hitz.* will, mit dem folgenden Ausspruche 30, 1—19 zu *einer* Weissagung zu verbinden. Dagegen spricht nicht nur die ein neues Gotteswort einführende Formel 30, 1, sondern auch v. 21 unsers Cap., der sich deutlich als Schluß des vorstehenden Gotteswortes zu erkennen gibt. Dieser dem Schlusse der Weissagungen gegen Tyrus und Sidon 28, 25 u. 26 analoge Schluß zeigt zugleich, daß unser Gotteswort die lezte Weissagung Ez.'s gegen die ägyptische Weltmacht enthält, und daß dasselbe von dem Propheten bei der Redaction seiner Weissagungen nur aus dem Grunde nicht an das Ende derselben, d. h. hinter c. 32 gestelt worden ist, weil die Verheißung v. 30, daß der Herr dem Hause Israel ein Horn sprossen lassen wolle, das Correlat zu dem Ausspruch, daß Aegypten in der Zukunft ein niedriges Königreich sein solle, enthält. Außerdem eignete sich diese eben so kurze als bestimte Gerichtsdrohung ganz dazu, die folgenden ausführlichen Drohweissagungen vorzubereiten und einzuleiten. Der Inhalt derselben, daß Gott dem Nebuc. für die schwere Arbeit, die er mit seinem Heere an Tyrus getan habe, Aegypten zur Beute geben wolle, führt auf die Zeit nach der Beendigung der 13jährigen Belagerung von Tyrus durch Nebucadnezar. Vergleichen wir damit das Datum v. 17, so war diese Belagerung im 27. Jahre der Wegführung Jojachins d. i. 572 v. Chr. beendigt, und muß demnach im J. 586 v. Chr. etwa 2 Jahre nach der Zerstörung Jerusalems begonnen haben, womit auch das Excerpt des *Joseph. c. Ap. I, 21* aus den Ty-

rischen Annalen übereinstimt.[1] הֶעֱבִיד עֲבֹדָה eine Arbeit verrichten, einen Dienst tun lassen. Diese Arbeit war so schwer, daß jedes Haupt kahl und jede Schulter abgerieben wurde. Diese Worte werden von den Ausll., selbst von *Ew.*, mit Recht auf das Lastentragen, um zur Ausfüllung der Inseltyrus vom Festlande trennenden Meerenge bezogen; sie bestätigen was wir zu 26, 10 (S. 231) u. S. 258 über die Einnahme von Tyrus bemerkt haben. Aber ein Lohn ist ihm und seinem Heere für diese schwere Arbeit nicht geworden. Darin liegt nicht, daß Neb. die unternommene Arbeit nicht habe zu Stande bringen, nicht zum Ziele führen oder die Stadt nicht erobern können, sondern nur daß er den bei seiner schweren Arbeit erwarteten Lohn nicht erhalten, d. h. in der Stadt bei ihrer Eroberung nicht die gehoffte Beute gefunden habe (s. oben S. 257 f.). Zur Entschädigung hiefür will der Herr ihm das Land Aegypten mit seinen Gütern zur Beute geben, וְנָשָׂא הֲמֹנָהּ daß er forttrage seine Gütermenge, seinen Reichtum; nicht: daß es wegführe dessen Volksmenge (*de Wette, Klief.* u. A.), denn „נשׂא ist dafür nicht der geeignete Ausdruck" (*Hitz.*). הָמוֹן Menge von Gütern, wie Jes. 60, 5. Ps. 37, 16 u. a. פְּעֻלָּה das Tun, dann das Erarbeitete, der Lohn für eine Arbeit, wie Lev. 19, 13 u. ö. אֲשֶׁר עָשׂוּ לִי bezieht *Hitz.* auf die Aegypter und übersezt: in Bezug auf das was sie mir getan haben. Allein obgleich אֲשֶׁר so gefaßt werden kann (vgl. Jes. 65, 18), so sind doch die Gründe *Hitz.*'s gegen die gewöhnliche Auffassung: denn sie (Nebuc. und sein Heer) haben es mir getan, d. h. die schwere Arbeit an Tyrus in meinem Auftrage und für mich getan, nicht stichhaltig. Dieser Gebrauch von עָשָׂה לִי ist durch Gen. 30, 30 ausreichend gesichert, und der Einwand: Ez. könte, daß im Dienste Jehova's Nebuc. Tyrus belagert habe, schicklich nur dann aussprechen, wenn die Stadt erobert worden wäre, schon darum ungültig, weil die Annahme der Nichteroberung eine bloße Voraussetzung ist, und selbst wenn diese Voraussetzung sich begründen ließe, doch auch schon die Belagerung eine im Dienste Jehova's unternommene Arbeit genant werden könte. Der Hauptgrund aber: „daß man durchaus עָשָׂה (statt עָשׂוּ) erwarten solte, indem bei עָשׂוּ jeder hebr. Leser אֲשֶׁר auf מִצְרַיִם beziehen mußte", trifft deshalb nicht zum Ziele, weil מִצְרַיִם hier nicht die Aegypter bezeichnet, sondern sowol in diesem Verse als in diesem ganzen Orakel nur vom Lande Aegypten die Rede ist, für welches עָשׂוּ in keiner Weise paßt, während die Beziehung auf Nebuc. und sein Heer durch den Zusammenhang möglichst nahe gelegt ist. Völlig entscheidend aber ist der Umstand, daß der Gedanke: in Bezug auf das was die Aegypter mir getan d. h. Böses mir zugefügt haben, dem Inhalte sämt-

1) Hier teilt nämlich *Joseph.*, um den Beweis zu führen, daß der Tempel zu Jerusalem von seiner Zerstörung bis zum Beginne seines Wiederaufbaues 50 Jahre in Schutt gelegen habe, aus den Tyrischen Annalen die Regierungsjahre der Tyr. Könige und Richter von Ithobal bis auf *Hirom*, unter welchem *Cyrus* zur Herschaft gelangte, mit, woraus hervorgeht, daß von dem Beginne der Belagerung von Tyrus bis zum 14. Jahre des *Hirom*, in welchem Cyrus zur Herschaft kam, 50 Jahre verflossen sind. Doch ist in diesem Excerpte irrig das siebente Jahr des Nebuc. statt des 17. oder 19ten als der Anfang der Belagerung genant. Vgl. darüber *Movers*, Phöniz. II, 1 S. 437 ff. *M. v. Niebuhr* Gesch. Assurs u. Bab. S. 106 ff. u. *M. Duncker* Gesch. des Altert. 1 S. 841.

licher Weissagungen Ez.'s gegen Aegypten fremd ist oder geradezu widerspricht. Denn als Verschuldung Aegyptens und seines Pharao nent Ezech. nicht irgend ein Vergehen gegen Jehova, sondern nur die Selbstvergötterung Pharao's und die Unzuverlässigkeit der Hilfe Aegyptens für Israel. Dafür ist לַיהוָֹה = עָשָׂה לִי nicht der passende Ausdruck, wofür man auf עָשׂוּ לִי 23,38 verweisen könte. V. 21. An jenem Tage, nämlich wenn das Gericht an Aegypten durch Nebuc. vollzogen wird, alsdann wird der Herr dem Hause (Volke) Israel ein Horn sprossen, wachsen lassen. Das Horn ist Bild der Macht und Kraft, durch die man sich des Angriffes Fremder erwehrt. Mit dem Untergange Juda's war Israels Horn abgehauen, Klagl. 2,3 vgl. auch Jer. 48,25. Die Verheißung lehnt sich in אַצְמִיחַ קֶרֶן wörtlich an Ps. 132,17 an, geht aber zugleich auf die prophetischen Worte der frommen *Hanna* 1 Sam. 2,1: „mein Horn ist erhöhet in Jehova, mein Mund hat sich weit aufgetan über meine Feinde" zurück, und ist messianisch im weiteren Sinne des Worts. Das Horn, welches der Herr dem Volke Israel sprossen lassen wird, ist weder Serubabel, noch der Messias, sondern das messianische Heil. Die Anknüpfung dieser Heilsaussicht für Israel an den Untergang der Macht Aegyptens zeigt, wie schon *Häv.* bemerkt hat, daß „Aegypten dem Propheten als diejenige Macht erscheint, in welcher sich die Idee des Heidentums verkörpert und abschließt." In der Macht Aegyptens wird die Weltmacht gebrochen; der Sturz der Weltmacht aber ist der Anbruch der Machtentfaltung des Reiches Gottes. Alsdann wird der Herr auch seinem Propheten Auftun des Mundes inmitten Israels geben. Diese Worte stehen zwar in unverkennbarer Beziehung zu der göttlichen Zusage 24,26 f. daß dem Ezech. nach dem Falle Jerusalems der Mund aufgetan werden solle, und der Verwirklichung dieser Zusage 33,22, haben aber eine viel weiter reichende Bedeutung, nämlich die, daß mit dem Anbruche des Heils in Israel d. i. der Gemeinde des Herrn das Wort der Weissagung im reichsten Maße erschallen wird, indem dann nach Joel 3 eine allgemeine Ausgießung des Geistes Gottes erfolgen soll. In dieser Hinsicht hat die Bemerkung von *Theodrt.*: *διὰ γὰρ τοῦ Ἰεζεκιὴλ πάντα τὸν προφητικὸν ἐσήμανε χορόν*, volle Richtigkeit. Ganz verfehlt hat dagegen *Klief.* den Sinn dieser Worte, wenn er darin den Gedanken sucht: daß Gott alsdann dem Propheten ein neues auf Aegypten und Israel bezügliches Gotteswort geben wolle, welches in dem Orakel 30,1—19 enthalten sei. Diese Ansicht wird, um von andern Gründen zu schweigen, schon durch das בְּתוֹכָם als falsch erwiesen, indem dieses nicht auf Aegypten und Israel zugleich sondern nur auf בֵּית יִשְׂרָאֵל bezogen werden kann.

Cap. XXX, 1—19. Der Gerichtstag über Aegypten.

Anhebend mit der Aufforderung zur Klage verkündigt der Prophet, daß der Gerichtstag des Herrn über die Völker nahe sei und über Aegypten und die mit ihm verbündeten Völker hereinbrechen werde (v. 2—5), sodann schildert er in drei mit כֹּה אָמַר יי' eingeleiteten Wendungen den Vollzug dieses Gerichtes, nämlich *a.* die Vernichtung der Macht Aegyp-

tens und die Verheerung des Landes (v. 6—9), *b.* den Feind, welcher dieses Gericht vollstrecken werde (v. 10—12) und *c.* die Vertilgung der Götzen Aegyptens und die Eroberung und Zerstörung seiner Festungen, die Tödtung seiner Mannschaft und die Wegführung der Töchter des Landes (v. 13—19).

Die Ueberschrift enthält kein chronologisches Datum und auch der Inhalt bietet keine sicheren Indicien für genauere Bestimmung der Zeit seiner Entstehung. Während *Hieron.* dieses Orakel in dieselbe Zeit mit der Weissagung 29, 1—16 gesezt hat, wollen Andere es enger mit 29, 17—21 verbinden und für die jüngste aller Weissagungen Ezechiels halten, so *Ros. Häv. Hitz. Klief.* u. A. Für den Anschluß an 29, 17 ff. macht man hauptsächlich geltend, daß v. 3 der Gerichtstag über Aegypten als nahe bevorstehend gedroht werde, was nicht für das zehnte Jahr (29, 1) passe, wol aber für das 27ste (29, 17), wo Nebuc. nach beendigter Belagerung von Tyrus im Begriffe stand, in Aegypten einzufallen. Allein das „Nahesein des Tages des Herrn" ist ein so relativer Zeitbegriff, daß sich daraus gar nichts Genaueres über die Abfassungszeit eines Orakels entnehmen läßt. Auch die Stellung unserer Weissagung hinter der mit Datum versehenen 29, 17—21 beweist nichts, weil die folgenden mit Zeitangaben versehenen Weissagungen alle aus einer viel früheren Zeit stammen. Daraus erhellt klar, daß c. 29, 17—21 außerhalb der chronologischen Reihenfolge eingefügt ist, wonach c. 30, 1—19 eben so gut aus der Zeit zwischen dem zehnten Monate des 10. Jahres (29, 1) und dem ersten Monat des 11. Jahres (30, 20) stammen kann, als aus dem 27. Jahre (29, 17), da alle Gründe für den engeren, auf Gleichzeitigkeit hindeutenden Zusammenhang unserer Weissagung mit der zunächstvorhergehenden (29, 17—21) hinfällig sind, andrerseits aber auch die Aehnlichkeit von v. 6 u. 17 mit 29, 10 u. 12 nicht ausreicht, um die Annahme gleichzeitiger Entstehung zu begründen.

V. 1—5. Ankündigung des Gerichts über Aegypten und seine Bundesvölker. V. 1. *Und es geschah das Wort Jehova's zu mir also:* V. 2. *Menschensohn, weissage und sprich: Also spricht der Herr Jehova: Heulet! Wehe dem Tage!* V. 3. *Denn nahe ist der Tag, nahe der Tag Jehova's, ein Tag des Gewölks, die Zeit der Heiden wird er sein.* V. 4. *Und kommen wird das Schwert über Aegypten und Wehenkrampf wird sein in Aethiopien, wenn Erschlagene fallen in Aegypten und man seine Güter nimt und seine Grundfesten zerstört werden.* V. 5. *Aethiopier und Libyer und Lydier und der ganze Troß und Chub und die Söhne des Bundeslandes werden mit ihnen durchs Schwert fallen.* — In der Ankündigung des Gerichts v. 2ᵇ u. 3 lehnt sich Ez. an Joel 1, 13. 15 u. 2, 2 an, wo, nachdem Obadja zuerst das Gericht über die Heidenwelt als Tag Jehova's bezeichnet hat (Ob. v. 15), die Nähe und die Furchtbarkeit dieses Tages so geschildert ist, daß schon Jesaja 13, 6. 9 u. Zephanja 1, 7. 14 die Worte Joels sich aneignen. Dies tut auch Ez., nur daß er הָהּ statt אֲהָהּ braucht und durch Wiederholung des קָרוֹב יוֹם den Ausdruck verstärkt. In v. 3ᵇ sind die W. יוֹם עָנָן bis יִהְיֶה nicht zu einem Satze zu verbinden: „ein Tag des Gewölks wird die Zeit der Völker sein" (*de W.*), weil der Begriff: Zeit

der Völker vorher nicht genant ist, so daß er hier nach seiner Beschaffenheit charakterisirt sein könte. יוֹם עָנָן und עֵת גּוֹיִם enthalten zwei coordinirte Aussagen über den Tag Jehova's. Derselbe wird sein ein Tag des Gewölks d. i. schweren Unglücks (nach Jo. 2, 2) und eine Zeit der Heiden, d. h. da Heiden (גּוֹיִם ohne Artikel) gerichtet werden, da ihre Macht gebrochen werden soll, vgl. Jes. 13, 22. Dieser Tag komt über Aegypten, das dem Schwerte erliegen soll. Darüber wird Aethiopien so erschrecken, daß es sich vor Angst krampfhaft winden werde (חַלְחָלָה wie Nah. 2, 11. Jes. 21, 3). לָקַח הֲמוֹנָהּ bezeichnet wie נָשָׂא הֲמוֹנָהּ 29, 19 das Plündern und Wegführen der Güter des Landes; das Subject zu לָקְחוּ ist unbestimt — die Feinde. Die Grundfesten Aegyptens, die zerstört werden sollen, sind zwar nicht die Fundamente seiner Gebäude, sondern können nach Analogie von Jes. 19, 10 bildlich von Personen verstanden werden; aber daß damit Cusch, Phut u. s. w. (v. 9) d. h. die Söldner von da gemeint seien, welche v. 6 die Stützen Aegyptens genant werden, wie *Hitz.* annimt, ist doch nicht nur höchst unwarscheinlich, sondern auch wol entschieden irrig. Schon die Aussage, daß Cusch, Phut u. s. w. mit den Aegyptern (אִתָּם) durchs Schwert fallen sollen (v. 6), lehrt, daß diese Völkerschaften, selbst wenn sie Hilfsvölker oder auch nur Söldner Aegyptens waren, nicht die Grundfesten des ägyptischen Staates und Reiches bildeten, daß vielmehr Aegypten eine aus Eingeborenen bestehende Kriegsmacht besaß, die durch Hilfsvölker und Bundesgenossen nur verstärkt wurde. Wir verstehen daher nach Analogie von Ps. 11, 3 u. 82, 5 יְסוֹדוֹתֶיהָ von den sachlichen Grundlagen des Staates, den Ordnungen und Institutionen, auf welchen Bestand und Wolfahrt des Reiches beruhen. Mit den Aegyptern sollen auch die angrenzenden, befreundeten und mit ihnen verbundenen Völkerschaften von dem Gerichte getroffen werden. *Cusch* d. i. Aethiopier, *Phut* und *Lud* d. i. Libyer und africanische Lydier (s. zu 27, 10) kommen hier zunächst als Hilfsvölker Aegyptens in Betracht, da dieselben nach Jer. 46, 9 im Heere Necho's dienten. Unter כָּל־הָעֶרֶב dem ganzen gemischten Haufen (vgl. zu 1 Kg. 10, 15 — πάντες οἱ ἐπίμικτοι LXX) sind dann die aus verschiedenen Völkern angeworbenen Söldlinge im ägyptischen Heere (meist Griechen, Ionier und Karer, οἱ ἐπίκουροι, wie *Herod. III, 4* u. ö. sie nent) zu verstehen. Außerdem sind genant כּוּב ἁπ. λεγ., welches *Häv.* mit dem auf ägyptischen Denkmälern mehrfach vorkommenden Volke *Kufa* combinirt, das aber nach *Wilkinson, Manners I, 1 p. 361 ff.* einen viel nördlicher als Palästina gelegenen Teil Asiens bewohnte und von *Wilk. p. 379* unter den Feinden Aegyptens aufgeführt wird. *Hitz.* meint daher, *Kufa* möchte in *Kohistan*, einer Gegend Mediens zu suchen sein, von woher aber die Aegypter schwerlich Miethstruppen hatten. So lange nicht aus den fortschreitenden ägyptologischen Forschungen etwas Sicheres über den Namen *Cub* sich ergibt, läßt sich die Vermutung, daß כּוּב aus לוּב verschrieben sei, nicht ohne weiteres abweisen, da diese Conjectur durch die לוּבִים Nah. 3, 9 u. 2 Chr. 16, 8 nahe gelegt wird, die Form לוּב neben לוּבִים aber dem לוּד neben לוּדִים Jer. 46, 9 analog ist und die *Libyaegyptii* der Alten, die unter לוּבִים zu verstehen sind (s. zu Gen. 10, 13) wol passen würden. Dagegen hat die Conjectur נוּב *Nubien* bei *Ges. Thes.*

p.664 an dem arabischen Uebersetzer eine sehr schwache Stütze, und die Annahme, daß לוּב die ältere, hebräische Form für Nubien sein möchte (*Hitz.*), ermangelt jedes soliden Grundes. *Maur.* denkt an *Cob*, eine Stadt (*municipium*) Mauretaniens, im *Itin. Anton. p.17 ed. Wessel.* — Dunkel ist auch der folgende Ausdruck: Söhne des Bundeslandes. Daß derselbe nicht gleichbedeutend mit בַּעֲלֵי בְרִיתָם ihre Verbündeten, sein könne, hat *Hitz.* richtig erkant. Ob aber das (durch den Artikel bestimte) Bundesland Canaan, das heilige Land, sei (*Hitz. Klief.*), müssen wir bezweifeln, obgleich schon *Hieron.* kurzweg bemerkt: *de filiis terrae foederis i.e. de populo Judaeorum*, und bereits die LXX bei ihrer Uebersetzung *καὶ τῶν υἱῶν τῆς διαθήκης μου* ohne Zweifel an die Juden gedacht haben, welche nach der Erläuterung von *Theodrt.* nach der Zerstörung Jerusalems und der Ermordung des Statthalters Gedalja aus Furcht vor der Rache der Chaldäer mit Jeremia nach Aegypten flohen (Jer. 42. 43 u. 44). Denn die Bezeichnung des heiligen Landes als „Land des Bundes" ist im A. u. N. Test. unerhört und weder mit *Hitz.* aus Ps. 74, 20 u. Dan. 11, 28 zu folgern, noch durch die Benennung: *ἡ γῆ τῆς ἐπαγγελίας* Hebr. 11, 9 oder gar durch Act. 3, 25, wo Petrus die Juden *οἱ υἱοὶ τῶν προφητῶν καὶ τῆς διαθήκης* nent, irgendwie zu begründen. Wir halten daher mit *Schmieder* אֶרֶץ הַבְּרִית für einen bestimten, uns aber unbekanten Landstrich in der Nähe Aegyptens, wo ein von den Aegyptern unabhängiges, aber zum Beistand im Kriege verpflichtetes Volk wohnte.

V. 6—9. Alle Stützen und Hilfen Aegyptens werden fallen und das ganze Land mit seinen Städten wird verwüstet werden. V. 6. *So spricht der Herr Jehova: Fallen werden die Aegypten stützen und seine stolze Macht wird sinken; von Migdol nach Syene werden sie darin durch das Schwert fallen, ist der Spruch des Herrn, Jehova's.* V. 7. *Und verwüstet werden sie liegen mitten unter verwüsteten Ländern und seine Städte inmitten verödeter Städte sein.* V. 8. *Erkennen sollen sie, daß ich Jehova bin, wenn ich Feuer in Aegypten bringe und alle seine Helfer zerschmettert werden.* V. 9. *An jenem Tage werden Boten von mir ausgehen auf Schiffen, um das sichere Aethiopien zu schrecken, und Wehenkrampf wird unter ihnen sein wie am Tage Aegyptens; denn siehe es komt.* — Die Aegypten Stützenden sind nicht die Hilfsvölker und Bundesgenossen, denn diese sind unter den עֹזְרֶיהָ v. 8 begriffen, sondern die Götzen und Fürsten (v. 13), die festen Städte (v. 15) und die Krieger (v. 17), welche die Macht des Reiches begründeten (*Schmied.*). גְּאוֹן עֻזָּהּ der Stolz ihrer Macht, in 24, 21 vom Tempel zu Jerusalem gebraucht, ist hier allgemein zu fassen, nicht blos von den Tempeln und Götzen Aegyptens zu verstehen, sondern Inbegriff alles dessen, worin die Aegypter die Macht ihres Reiches sezten, daß sie dasselbe für unzerstörbar hielten. Wegen מִמִּגְדֹּל וגו׳ s. zu 29, 10. Subject zu יִפְּלוּ בָהּ sind die סֹמְכֵי מצר׳. V. 7 ist fast wörtliche Wiederholung von 29, 12 und das Subject zu נָשַׁמּוּ ist מִצְרַיִם als Land gedacht, wobei aber Numerus und Genus des Verbums sich nach der Form des Nomens gerichtet haben. Das Feuer, welches Gott in Aegypten hineinbringt v. 8, ist das Kriegsfeuer. V. 9. Die Kunde von diesem Gottesgerichte wird durch Boten nach Aethiopien gebracht werden und

dort entsezliche Angst vor ähnlichem Schicksale verbreiten. Im ersten Hemistiche schwebt dem Propheten Jes. 18, 2 vor. Die Boten, welche die Kunde dorthin bringen, sind nicht die chaldäische Kriegsmacht, die Gott dahin sendet, denn diese würde nicht bloßen Botendienst versehen; man hat vielmehr an Aegypter zu denken, die auf Schiffen nach Aethiopien flüchten. Die Boten gehen aus מִלְּפָנַי von vor Jehova, der als Gericht haltend in Aegypten anwesend gedacht ist, vgl. Jes. 19, 1. צִים wie Num. 24, 24 = צִיִּים Dan. 11, 30 Schiffe, *trieres*, nach den Rabb. bei *Hieron.*, *Symm.* zu Jes. 33, 21 u. *Targ.* zu Num., vgl. *Ges. Thes. p. 1156.* בֶּטַח ist dem כּוּשׁ beigeordnet: Cusch sicher = das sichere Cusch (*Ew.* §. 287[c]). וְהָיְתָה חלח' nach v. 4 wiederholt. בָּהֶם unter den Aethiopiern. כְּיוֹם מצר' wie am Tage Aegyptens d. i. nicht der gegenwärtige Straftag Aegyptens, denn von diesem erfahren die Aethiopier erst durch die Boten, sondern jener alte bekante Gerichtstag über Aegypten Ex. 15, 12 ff. Unrichtig und unpassend nehmen *Ew.* u. *Hitz.* כְּיוֹם für בְּיוֹם nach den LXX, wodurch בְּיוֹם מצר' zu einer matten Wiederholung des בְּיוֹם הַהוּא würde. Das Subject zu הִנֵּה בָאָה ist aus dem Contexte zu entnehmen: das v. 6—8 Angekündigte.

V. 10—12. Die Vollstrecker des Gerichts. V. 10. *Also spricht der Herr Jehova: und ich werde dem Getümmel Aegyptens ein Ende machen durch Nebucadrezar den König von Babel.* V. 11. *Er und sein Volk mit ihm, Gewalttätige der Nationen, werden herbeigeführt, das Land zu verderben; sie werden ihre Schwerter ziehen wider Aegypten und das Land mit Erschlagenen füllen.* V. 12. *Und ich werde die Ströme trocken legen und das Land verkaufen in die Hand böser Leute und das Land und seine Fülle durch die Hand Fremder verwüsten; ich Jehova hab' es geredet.* — הָמוֹן läßt sich weder blos von der Volksmenge noch blos von der Gütermenge verstehen, weil הִשְׁבַּתִּי weder zu der einen noch zu der andern dieser Bedeutungen recht paßt. Offenbar ist unter הָמוֹן beides zusammengefaßt, das Getümmel des Volkes im Besitze und Genusse seiner Güter, vgl. 26, 13. So wird der Ausdruck auch in v. 11 u. 12 specialisirt. Nebuc. mit seinem Kriegsvolke wird das Land zu Grunde richten, die Bevölkerung mit dem Schwerte schlagen und das Land mit seinen Gütern verheeren. עָרִיצֵי גוֹיִם wie 28, 7; מוּבָאִים wie 23, 42. הֵרִיקוּ וגו' vgl. 12, 14. 28, 7. חָלָל — מָלְאוּ wie 11, 6. יְאֹרִים die Arme und Canäle des Nil, welche das Land bewässern, wovon Aegyptens Fruchtbarkeit und Wolstand abhing. Das Trockenlegen der Nilarme darf man daher nicht darauf beschränken, daß Gott dadurch den Chaldäern die Hindernisse des Vordringens wegräumen wird; es wird darin zugleich die Entziehung der natürlichen Hilfsquellen des Landes ausgesprochen. מָכַר verkaufen ein Land, Volk in die Hand d. h. seiner Gewalt preisgeben, vgl. Deut. 32, 30. Jud. 2, 14 u. ö. Zur Sache vgl. Jes. 19, 4—6. Zu הֲשִׁמֹּתִי וגו' vgl. 19, 7.

V. 13—19. Weitere Darlegung des Strafgerichts. V. 13. *Also spricht der Herr Jehova: Ich werde vernichten die Götzen und vertilgen die Abgötter aus Noph und kein Fürst aus dem Lande Aegypten soll mehr sein, und ich lege Furcht auf das Land Aegypten.* V. 14. *Und ich verwüste Pathros und bringe Feuer in Zoan und übe Gerichte an No,* V. 15 *und*

schütte meinen Grimm aus über Sin, die Veste Aegyptens und rotte die Volksmenge No's aus, V. 16 *und lege Feuer in Aegypten an; in Schmerz wird sich Sin winden und No wird erbrochen werden und Noph — Feinde bei Tage.* V. 17. *Die Mannschaft von On und Bubastus wird durch das Schwert fallen und sie selbst werden in Gefangenschaft gehen.* V. 18. *Zu Tachpanches verfinstert sich der Tag, wenn ich daselbst die Joche Aegyptens zerbreche und darin seiner stolzen Hoffart ein Ende gemacht wird; Gewölk wird es bedecken und seine Töchter werden in Gefangenschaft gehen.* V. 19. *Und so übe ich Gerichte an Aegypten, daß sie erkennen, daß ich Jehova bin.* — Aegypten wird seine Götzen und seine Fürsten verlieren, vgl. Jer. 46, 25. גִּלּוּלִים und אֱלִילִים sind Synonyma, nicht die Götzenbilder, sondern die Götzen bezeichnend; גִּלּוּלִים die gewöhnliche Bezeichnung der Götzen bei Ez. (s. zu 6, 4) und אֱלִילִים aus der Lectüre von Jes. 19, 1 stammend. נֹף contrahirt aus מְנֹף *Manoph* oder *Menoph* = מֹף Hos. 9, 6 ist *Memphis*, die alte Hauptstadt Unterägyptens mit dem berühmten Tempel des *Ptah*, ein Hauptsitz des ägyptischen Götzendienstes, s. zu Hos. 9, 6 u. Jes. 19, 13. In v. 13[b] gehört מֵאֶרֶץ מִצְ׳ zu נָשִׂיא ein Fürst aus dem Lande Aegypten d. h. ein einheimischer Fürst soll nicht mehr sein. נָתַן יִרְאָה Furcht legen auf, vgl. 26, 17[b]. Von Unterägypten geht Ezech. in v. 14 auf Oberägypten über (*Pathros* s. zu 29, 14), das auch verwüstet werden soll, um dann weiter noch etliche Hauptstädte Unterägyptens samt der Hauptstadt Oberägyptens zu nennen. צֹעַן ägypt. *Zane*, kopt. *Dschane*, ist *Τανίς*, *Tanis* der Griechen und Römer, am tanitischen Nilarme, eine alte Stadt Unterägyptens, s. zu Num. 13, 22 u. Jes. 19, 11. נֹא = נֹא אָמוֹן Nah. 3, 8 warsch. Wohnung des Amon, ägypt. *P-amen* d. i. Haus des Amon, der heilige Name der berühmten oberägyptischen Königsstadt *Theben*, *Διὸς πόλις ἡ μεγάλη* der Griechen, s. zu Nah. 3, 8. סִין (eig. Koth, vgl. das aram. סְיָן) ist *Πηλούσιον*, *Pelusium*, die ihren Namen von *πηλός* hat — *ὠνόμασται ἀπὸ τοῦ πηλοῦ πηλός Strab. XVII p. 802* — weil ringsumher Sümpfe waren, an dem östlichen, nach ihr benanten Nilarme, 20 Stadien vom Meere gelegen. Auch der ägypt. Name *Pheromi* bed. Kothige, woraus die Araber *Elfarama* gemacht haben, und noch jezt heißt ein in der Nähe der wenigen Ruinen des alten Pelusium befindliches Kastell طينة *Tineh*, vgl. das chald. טִינָא Lehm, Dan. 2, 41. Ezech. nent sie „Veste, Schutzwehr Aegyptens“, weil — wie *Strab. l. c.* bemerkt — hier *δυςείςβολός ἐστιν ἡ Αἴγυπτος ἐκ τῶν ἑωθινῶν τόπων κτλ.*, weshalb *Hirtius, de bell. Al. c. 27* sie *claustrum Aegypti* und *Suidas s. v. κλεῖς τῆς Αἰγύπτου καὶ εἴσοδον καὶ ἔξοδοι* nent. Vgl. über die Geschichte dieser Stadt *Leyrer* in *Herz.* Realencykl. XII S. 412. In הֲמוֹן נֹא finden viele Ausll. eine Anspielung auf den Gott אָמוֹן Jer. 46, 25, die Hauptgottheit Thebens, was möglich aber nicht sehr warscheinlich ist, weil man hier nach v. 13 weder die Erwähnung eines Götzen erwartet, noch הִכְרַתִּי dazu paßt. — In v. 16 sind nochmals *Sin* = *Pelusium* als Grenzfeste, *No* = *Theben* als Hauptstadt Oberäg. und *Noph* = *Memphis* als Hauptstadt Unterägyptens, als dem Gerichte erliegend aufgeführt. Schwierigkeit macht hier נֹף צָרֵי יוֹמָם und hat zu verschiedenen Conjecturen Anlaß gegeben, von welchen aber keine sich durch Einfachheit und Natürlichkeit em-

pfiehlt.[1] צָרֵי יוֹמָם ist nach der richtigen Bemerkung von *Hitz.* dasselbe, was Jer. 15, 8 שֹׁדֵד בַּצָּהֳרָיִם und der Gegensatz von שֹׁדְדֵי לַיְלָה Ob. v. 5. Der Feind, der bei Tage komt, nicht in der Nacht, ist der offenen Angriff nicht scheuende Feind; die Verbindung mit נֹף ist nach Jer. 24, 2: „der eine Korb — sehr gute Feigen“ zu beurteilen. Memphis wird Feinde am lichten Tage haben d. h. von ihnen erfült werden. אָוֶן = אוֹן, אֹן Gen. 41, 45. 50 ägypt. *An* oder *Anu* ist der Volksname von *Heliopolis* in Unterägypten, s. zu Gen. 41, 45, und die Form אָוֶן (Eitles, Götze) wol absichtlich gewählt in dem Sinne von Götzenstadt (s. zu Hos. 4, 15), weil *On-Heliopolis*, בֵּית־שֶׁמֶשׁ Jer. 43, 13 von Alters her ein Hauptsitz des ägyptischen Sonnendienstes war und einen berühmten Sonnentempel mit einer zahlreichen, gelehrten Priesterschaft hatte, s. zu Gen. 41, 45 der 2. Aufl. פִּי־בֶסֶת d. i. *Βούβαστος* (LXX) oder *Βουβαστίς* (*Her. II, 59*), ägypt. *Pi-Pascht* d. i. Ort der *Pascht*, so genant nach der in einem prachtvollen Tempel dort verehrten katzenköpfigen *Bubastis* oder *Pascht*, der ägyptischen *Diana*, an dem von Necho angefangenen, unter Ptolemäus II vollendeten, nach Suez führenden Königskanale, nicht weit von seiner Einmündung in den pelusiotischen Nilarm gelegen, Hauptort des *Nomos Bubastites*, von den Persern durch Niederreißung der Mauern zerstört (*Diod. Sic. XVI, 51*) und bis auf einige Trümmerhaufen mit dem Namen *Tel Bastah*, 7 Stunden vom Nil, vom Erdboden verschwunden, vgl. *Ges. Thes. p. 1101 sq.* u. *Leyrer* in *Herz.*'s Realencykl. XI, 509 f. Der Nomos von Bubastis war nach *Herod. II, 166* der Kriegerkaste der Kalasirier angewiesen. Die בַּחוּרִים die junge Kriegsmannschaft wird durchs Schwert fallen und הֵנָּה nicht *αἱ γυναῖκες* (LXX u. A.) sondern die Städte selbst d. h. ihre Civilbevölkerung im Unterschiede von der Kriegsbesatzung soll ins Exil wandern. Diese Auffassung von הֵנָּה wird durch בְּנוֹתֶיהָ v. 18 empfohlen. תְּחַפְנְחֵס oder תַּחְפַּנְחֵס Jer. 43, 7 ff. 44, 1. 46, 14 u. תַּחְפְּנֵס Jer. 2, 16 (*Chet.*) ist *Τάφναι*, *Τάφνη* (LXX) oder *Δάφναι* (*Herod. II, 30. 107*), eine Grenzstadt Aegyptens in der Nähe von Pelusium, seit Psammetich eine Festung mit einer starken Besatzung, wo sich nach Jer. 43, 9 auch ein Palast des Pharao befand. Dorthin war nach der Zerstörung Jerusalems ein Teil Juden gezogen, denen Jeremia die göttliche Strafe bei der Eroberung Aegyptens durch Nebuc. verkündigt, Jer. 43, 7 ff. 44, 1 ff. Bei חשך schwankt die Lesart, indem die gedruckte Masora zu Gen. 39, 3 חָשַׂךְ als die in allen vom Verf. der Masora eingesehenen Codd. befindliche Lesart angibt, während viele Codd. und gedruckte Ausgg. sowie alle alten Verss. חָשַׁךְ haben und ausdrücken. Diese Lesart ist offenbar die richtige, da חשׂךְ keinen passenden Sinn gibt und auch die Parallelstellen 32, 8. Jes. 13, 10. Jo. 3, 4. Am. 8, 9

1) *Ew.* will צָרֵי in צָדֵי nach dem Aram. Rost ändern: Memphis wird ewiger Rost, wogegen aber *Hitz.* mit Recht eingewandt hat: Rost ist 24, 6. 11 חֶלְאָה und יוֹמָם bedeutet auch Ps. 6, 3 nicht: beständig, ewig. *Haev.* will צָרִים nach dem aram. צרן spalten, zerreißen erklären: Memphis soll zu beständigen Spalten werden. Auch dagegen spricht, daß צָרִים im Hebr. die feststehende Bed. Dränger hat und יוֹמָם *interdiu* nicht s. v. a. beständig ist, außerdem aber vor צָרֵי die Präpos. לְ nicht fehlen dürfte.

für חָשַׁךְ sprechen. Die Verfinsterung des Tages ist das phänomenelle Vorzeichen des Anbruchs des großen Gerichtstages über die Völker, vgl. Jo. 2,10. 3,4. 4,15. Jes. 13,10 u. a. Dieser Tag soll über Aegypten anbrechen zu Tachphanches, der Grenzfestung des Landes gegen Syrien und Palästina, wenn der Herr die Joche Aegyptens brechen wird. Diese Worte weisen auf Lev. 26, 13 zurück, wo die Ausführung Israels aus der Knechtschaft Aegyptens ein Zerbrechen der Joche desselben genant ist, vgl. auch Ez. 34, 27. Was damals geschah, soll sich wiederholen. Die Joche, welche Aegypten den Völkern aufgelegt, sollen gebrochen werden und überhaupt die stolze Macht dieses Reiches zu Ende gehen (גְּאוֹן עֻזָּהּ wie v. 6). In v. 18^b weist das absolut voraufgestellte הִיא auf בִּתְחַפְנְחֵס zurück. Die Stadt *Daphne* wird Gewölk bedecken d. h. sie wird dem Strafgerichte erliegen und ihre Töchter d. h. die von ihr abhängigen kleineren Städte und Flecken (vgl. 16,46. 26,6) werden in ihren Einwohnern in die Gefangenschaft wandern. Hieraus folgt, daß *Daphne* die Hauptstadt eines Nomos in Unterägypten war, wozu der Umstand gut paßt, daß sie einen königlichen Palast hatte. Vergleichen wir mit der Drohung unsers V., daß in Tachphanches der stolzen Macht Pharao's ein Ende gemacht werden soll, das Drohwort Jer. 46, 9 ff., daß Nebuc. zu Tachph. seinen Thron aufrichten und Aegypten schlagen werde, so muß die Stellung Daphne's damals eine solche gewesen sein, daß in oder bei dieser Stadt der Kampf zwischen Aegypten und Babylonien entschieden werden mußte. Daraus daß sich viele Juden in Daphne angesiedelt hatten, lassen sich diese prophetischen Aussprüche nicht (mit *Klief.*) erklären, und auch aus dem Inhalte unsers V. kein Beweis dafür entnehmen, daß Ezech. erst nach der Niederlassung der Juden dort (Jer. 43 u. 44) diese seine Weissagung ausgesprochen habe. Mit v. 19 wird diese Weissagung abgerundet.

Cap. XXX, 20—26. Die Vernichtung der Macht Pharao's durch Nebucadnezar.

Nach der Ueberschrift v. 20: *Im eilften Jahre, im ersten (Monde), am siebenten des Monden geschah das Wort Jehova's zu mir also:* fält dieses kurze Drohwort wider Aegypten in das zweite Jahr der Einschließung Jerusalems durch die Chaldäer, und zwar, wie aus v. 21 erhellt, in die Zeit, nachdem die zur Entsetzung Jerusalems herangezogene Heeresmacht Pharao Hophra's von den ihr entgegengerückten Chaldäern geschlagen worden war (Jer. 37,5.7). Vergleichen wir damit das Datum der ersten Weissagung gegen Aegypten c. 29, 1, so ist die unsrige von jener nur durch einen Zeitraum von 3 Monaten getrent. Da nun in c. 29 gar keine Hindeutung oder Anspielung auf den Versuch Pharao's, dem bedrängten Jerusalem zu Hilfe zu kommen, und auf seine Zurücktreibung sich findet, so scheint die Ankunft des ägyptischen Heeres in Palästina und seine Besiegung und Zurücktreibung durch die Chaldäer in die Zwischenzeit zwischen diesen beiden Weissagungen, etwa in das Ende des 10. Jahres, zu fallen.

V. 21. *Menschensohn, den Arm Pharao's, des Königs von Aegypten,*

habe ich zerbrochen, und siehe er wird nicht mehr verbunden, daß man Heilmittel anwende, daß man eine Binde anlege zum Verbande, daß er erstarke um das Schwert zu fassen. V. 22. *Darum also spricht der Herr Jehova: Siehe, ich will an Pharao, den König von Aegypten, und werde seine beiden Arme zerbrechen, den starken und den zerbrochenen, und werde das Schwert aus seiner Hand fallen lassen.* V. 23. *Und ich werde die Aegypter unter die Nationen versprengen und sie in die Länder zerstreuen,* V. 24 *und werde stärken die Arme des Königs von Babel und mein Schwert in seine Hand geben, und werde die Arme Pharao's zerbrechen, daß er Geächze eines Durchbohrten vor ihm ächzen soll.* V. 25. *Ich werde stärken die Arme des Königs von Babel und die Arme Pharao's werden hinfallen; und sie sollen erkennen, daß ich Jehova bin, wenn ich mein Schwert in die Hand des Königs von Babel gebe, daß er es recke gegen das Land Aegypten.* V. 26. *Ich werde die Aegypter unter die Nationen versprengen und sie in die Länder zerstreuen; und sie sollen erkennen, daß ich Jehova bin.* — Das Perfect שָׁבַרְתִּי v. 21 ist nicht prophetischer Ausdruck der Gewißheit des Zukünftigen, sondern reines Präteritum. Dies lehrt „sowol die Hinweisung in v. 21[b] auf den aus dem שׁבר hervorgehenden Zustand, als auch die offenbare Gegensätzlichkeit des 22. V., welcher Zukünftiges aussagt“ (*Hitz.*). Der Arm ist Bild der Macht, hier der Kriegsmacht, da er das Schwert führt. Zerbrochen hat Gott den Arm Pharao's durch die Niederlage, welche die Chaldäer dem Pharao Hophra beibrachten, als er herangezogen war, das belagerte Jerusalem zu entsetzen. חֻבְּשָׁה ist Präsens, wie von הִנֵּה abgesehen die folgenden Infinitivsätze לָתֵת וגו lehren, und חבשׁ verbinden behufs der Heilung eines gebrochenen Gliedes, damit man Heilmittel anwenden und einen Verband anlegen könne. לְחָזְקָה daß er stark, gesund werde, ist dem Vorhergehenden untergeordnet und der folgende Infinitiv von ihm abhängig. Die Einführung des weiteren Gerichts, welches über Pharao ergehen soll, mit לָכֵן v. 22 hier, wo keine Aufzählung der Verschuldung vorhergegangen, erklärt sich so, daß das causale לָכֵן an den lezten Satz von v. 21: der Arm soll nicht geheilt werden, um das Schwert fassen oder halten zu können, anknüpft. Weil Pharao nicht mehr zu siegreicher Macht gelangen soll, darum wird Gott ihm beide Arme, den starken d. h. gesunden und den zerbrochenen, zerschlagen, d. h. ihn vollends so schlagen, daß das Schwert seiner Hand entfallen wird. Die Aegypter sollen unter die Völker versprengt werden, wie v. 23 wörtlich nach 29, 12 wiederholt wird. Das Schwert will Gott in die Hand des Königs von Babel geben und ihn zur Vernichtung der Macht Pharao's ausrüsten und kräftigen, daß dieser vor ihm wie ein vom Schwerte Durchbohrter ächzen oder stöhnen wird. Dieser Gedanke wird v. 25 u. 26 mit Angabe des Zweckes dieser göttlichen Veranstaltung wiederholt. Dieser Zweck ist: daß man Jehova als Gott den Herrn erkenne. Das Subject zu וְיָדְעוּ ist unbestimt und von den LXX gut durch καὶ γνώσονται πάντες wiedergegeben.

Cap. XXXI. Assurs Herrlichkeit und Fall ein Vorbild Aegyptens.

Zwei Monate weniger sechs Tage nach dem vorigen Gottesworte empfing Ez. ein neues Drohwort wider den König und das Volk Aegyptens, welches jenen Ausspruch über die Vernichtung der ägyptischen Macht durch eine Vergleichung derselben mit der Macht Assurs bestätigte. Anhebend mit der Frage, wem Pharao mit seiner Macht gleiche (v. 2), schildert Ez. Assur als eine hochragende mächtige Ceder (v. 3—9), die ihrer Höhe und ihres Hochmutes halber durch den Fürsten der Völker gefället und niedergeworfen worden (v. 10—14), so daß Alles über seinen Fall trauerte, indem viele Völker mit ihm zur Hölle hinabgefahren (v. 15—17). Darauf wird v. 18 die Frage, wem Pharao gleiche, wiederholt und aus der voraufgegangenen Vergleichung der Schluß gezogen, daß er eben so wie jene herrliche Ceder untergehen werde. — Die Erinnerung an die Größe des assyrischen Reiches und an seinen Untergang war ganz geeignet, das Vertrauen auf die Macht und Größe Aegyptens niederzuschlagen. Der Fall jenes Weltreiches war damals noch in so frischem Andenken, daß die Erinnerung daran Eindruck auf die Hörer des Propheten machen mußte.

V. 1—9. Pharao's Macht gleicht der Größe und Herrlichkeit Assurs. V. 1. *Im eilften Jahre im dritten (Monde), am ersten des Monden geschah das Wort Jehova's zu mir also:* V. 2. *Menschensohn, sprich zu Pharao, dem Könige Aegyptens, und zu seinem Getümmel: wem gleichest du in deiner Größe?* V. 3. *Siehe, Assur war ein Cedernbaum auf dem Libanon, schön von Gezweige, ein schattendes Dickicht, und hoch von Wuchs und zwischen den Wolken war sein Wipfel.* V. 4. *Wasser zog ihn groß, die Flut machte ihn hoch, ihre Ströme gingen rings um ihre Pflanzung und ihre Canäle entsendete sie zu allen Bäumen des Feldes.* V. 5. *Darum wurde sein Wuchs höher als alle Bäume des Feldes, und seine Zweige wurden groß und seine Aeste lang von vielen Wassern bei seiner Ausbreitung.* V. 6. *In seinen Zweigen nisteten alle Vögel des Himmels und unter seinen Aesten gebaren alle Thiere des Feldes, und in seinem Schatten saßen allerlei große Nationen.* V. 7. *Und er war schön in seiner Größe, in der Länge seiner Schößlinge; denn seine Wurzel war an vielen Wassern.* V. 8. *Cedern verdunkelten ihn nicht im Garten Gottes, Cypressen kamen nicht gleich seinen Zweigen und Platanen waren nicht wie seine Aeste; kein Baum im Garten Gottes glich ihm in seiner Schöne.* V. 9. *Schön hatte ich ihn gemacht in der Menge seiner Schößlinge, und es beneideten ihn alle Bäume Edens, die im Garten Gottes.* — Das Gotteswort ist gerichtet an den König Pharao und an הֲמוֹנוֹ sein Getümmel d. h. wer und was Geräusch, Lärm macht im Lande. Darunter darf man aber nicht mit *Hitz.* die herschenden Klassen und Stände im Gegensatz zu den Stillen im Lande verstehen wollen, denn dieser Gebrauch von הָמוֹן ist ganz unerweislich. Auch nicht an die Volksmenge allein hat man zu denken, sondern an das Volk mit seinen Gütern, seinem Reichtume, welcher Wolstand und Getümmel erzeugte, wie 30, 10. Auf die Frage: wem Pharao

und sein Getümmel in seiner Größe gleiche, folgt als Antwort die Schilderung Assurs als einer herrlichen Ceder v. 3—9. Die Erwähnung Assurs hat zwar *Ew.* nach dem Vorgange von *Meibom, vanarum in Cod. Hebr. interprett. spec. III p. 70* und *J. D. Mich.* durch appellative Fassung des W. אַשּׁוּר zu beseitigen versucht und unter אַשּׁוּר אֶרֶז eine bestimte Art von Ceder, nämlich der höchsten in ihrer Art, verstehen wollen; aber diese Deutung läßt sich, abgesehen von dem Fehlen einer sprachlichen Begründung derselben, auch sachlich nicht rechtfertigen. Denn es wird nirgends ausgesprochen, daß Pharao dieser Ceder ähnlich sei, sondern wem er gleiche, noch v. 18 gefragt (*Hitz.*). Auch zeigt sich nicht, wie *Mich.* meinte, „von v. 10 an deutlich, daß nicht Assyrien sondern Aegypten selbst der vorhin beschriebene Cedernbaum sei“, sondern dort wird unter dem Bilde der Fällung einer Ceder der Sturz eines Königs oder Königtumes vorgeführt, der bereits erfolgt ist; vgl. v. 12 u. 16, wo eben so gewiß von Vergangenem die Rede ist als in v. 18 von Zukünftigem. Da nun in v. 18 der Sturz Pharao's und seiner Macht als noch zukünftig bezeichnet wird, so kann die Ceder, deren Fällung v. 10—17 gedroht und als vollzogen verkündigt wird, nicht Aegypten, sondern nur Assur sein.

Die Schilderung der Herrlichkeit dieser Ceder erinnert vielfach an die ähnliche bildliche Darstellung in c. 17. Assur wird eine Ceder auf dem Libanon genant, weil dort die stattlichsten Cedern wuchsen. חֹרֶשׁ מֵצַל ein schattengebendes Dickicht (מֵצַל ist *partic. hiph.* von צָלַל) gehört zu יְפֵה עָנָף als weitere Ausführung des עָנָף, entsprechend der weiteren Ausführung des גְּבַהּ קוֹמָה durch: „zwischen den Wolken war sein Wipfel.“ Beachtet man dies, so verlieren die Gründe, um welcher willen *Hitz.* חֹרֶשׁ in ein Adjectiv חֲרֹשׁ ändern und מֵצַל als Substantivbildung, analog dem מֵסַב fassen will, alle Bedeutung. Ein Adjectiv im *stat. constr.* wäre nur dann durch die Analogie gefordert, wenn die drei Aussagen: יְפֵה ע׳, חֹרֶשׁ מ׳ u. גְּבַהּ ק׳ einander coordinirt wären. Entscheidend ist aber gegen die proponirte Conjectur, daß weder das Nomen מֵצַל noch das Adjectiv חֲרֹשׁ vorkomt und מֵצַל auf keinen Fall Laubwerk bedeuten könte. Die Uebersetzung der *Vulg.: frondibus nemorosus* ist nur gerathen, während LXX das Wort als ihnen unverständlich weggelassen haben. Ueber עֲבֹתִים Wolkendickicht s. zu 19, 11 u. über צַמֶּרֶת zu 17, 3. Zu solcher Größe erwuchs die Ceder, weil sie reichlich bewässert wurde v. 4. Eine Flut ergoß ihre Ströme ringsum den Ort, wo die Ceder gepflanzt war und sandte Bäche zu allen Bäumen des Feldes aus. Die schwierigen W. אֶת־נַהֲרֹתֶיהָ וגו sind wörtlich so zu fassen: ihre (der Flut) Ströme anlangend war sie (die Flut) gehend rings um ihre Pflanzung d. h. um die zu der Flut gehörige Pflanzung oder den an derselben gelegenen Ort, wo die Ceder gepflanzt war. אֵת ist nicht als *praepos.* sondern als *nota accus.* zu fassen, und אֶת־נַהֲרֹתֶיהָ Accusativ der näheren Bestimmung, der Art und Weise, wie die Flut die Pflanzung umfloß. Auffällig bleibt dabei freilich das *masc.* הֹלֵךְ, da תְּהוֹם obwol *generis commun.* doch gerade hier in diesem V. sonst durchgängig als *foem.* construirt ist. Aber diese Schwierigkeit bleibt, wenn man auch mit *Ew.* הֹלֵךְ für eine defectiv geschriebene oder unregelmäßige Form des *hiph.* הוֹלִיךְ halten wolte, wogegen schon der Gebrauch des הוֹלִיךְ laufen

lassen = verlaufen lassen 32, 14 spricht. מַטָּעָהּ ihre (der Flut) Pflanzung d. i. die Pflanzung für welche die Flut da war. תְּהוֹם bed. hier den Quell- oder Ausgangsort einer Flut, wie Deut. 8, 7, wo תְּהֹמֹת den עֲיָנֹת coordinirt sind.—Während den Pflanzort der Ceder die Ströme der Flut umflossen, gelangten zu den Bäumen des Feldes nur Bäche und Canäle dieser Flut. Daher übertraf die Ceder an Höhe und Ueppigkeit des Wuchses alle Feldbäume v. 5. גָּבְהָא aram. Schreibweise für גָּבְהָה und סַרְעַפֹּת ἁπ. λεγ. eine aram. Wortbildung mit eingeschobenem ר für סְעַפֹּת Zweige. Wegen פֹּארֹת s. zu 17, 6. בְּשַׁלְּחוֹ kann nicht heißen: indem er (der Strom) das Wasser entsandte (*Ew.*), denn obgleich תְּהוֹם in v. 4 auch als Masc. construirt ist, so kann doch das Suffix nicht auf תְּהוֹם bezogen werden, weil dieses viel zu entfernt ist. Auch der Fassung: indem er (der Baum) sie (seine Zweige) aussandte (*Ros. Häv. Klief.* u. A.) steht entgegen, daß in diesem Falle בְּשַׁלְּחוֹ eine matte Tautologie enthalten würde, da das Ausstrecken der Zweige schon in dem Viel- und Langwerden derselben enthalten ist. Die Tautologie fält weg, wenn man das Object unbestimt läßt: bei seinem Ausbreiten — nicht blos der Zweige sondern auch der Wurzeln, wovon שִׁלַּח gleichfalls vorkomt, vgl. Jer. 17, 8. Unter den vielen Wassern, welche die Ceder groß machten, darf man nicht mit dem *Chald.* u. vielen a. Ausll. speciell oder allein die zahlreichen Völker verstehen, welche Assyrien groß und mächtig machten. Vielmehr ist darunter alles begriffen, was zum Wachstume und zur Größe Assyriens beitrug. Fraglich ist noch, ob dem Propheten bei der Schilderung der die Cederpflanzung bewässernden Flut schon die Beschreibung der Paradiesesströme Gen. 2, 10 ff. vorgeschwebt habe, wie *Ew.* u. *Häv.* meinen, *Hitz.* u. *Klief.* aber entschieden in Abrede stellen. Eine deutliche Anspielung darauf liegt unstreitig nicht vor, diese tritt erst von v. 8 an hervor. — In v. 6—9 wird die Größe und Herrlichkeit Assurs weiter ausgemalt. Auf und unter den Zweigen des stattlichen Baumes fanden alle Geschöpfe, Vögel, Thiere und Menschen, Schutz und Obdach für Leben und Gedeihen v. 6 vgl. 17, 23. Dan. 4, 9. In כֹּל־גּוֹיִם רַבִּים allerlei große Völker schimmert die Sache durch das Bild hindurch. In seiner Größe war der Baum so schön (וַיִּיף von יָפָה), daß von allen Bäumen im Garten Gottes keiner ihm gleich kam und alle ihn darum beneideten, d. h. alle andern Völker und Reiche in Gottes Schöpfung an Größe und Herrlichkeit weit hinter Assur zurückstanden. גַּן אֱלֹהִים ist der Paradiesesgarten, demnach auch עֵדֶן in v. 9. 16 u. 18 das Paradies, wie 28, 13. Daß bei dieser Fassung des עֵדֶן die Worte: welche im Garten Gottes sind, einen überflüssigen Pleonasmus, eine leere Tautologie enthalten würden (*Klief.*), ist nicht begründet. Auch in Gen. 2, 8 wird zwischen עֵדֶן und dem Garten in *Eden* unterschieden; nicht ganz Eden, sondern der in Eden von Jehova gepflanzte Garten bildet die eigentliche Paradiesesschöpfung. Durch „welche im Garten Gottes sind" wird also der Begriff der „Bäume Edens" gesteigert. Uebrigens findet *Häv.* in der Trennung des בְּגַן אֱלֹהִים von אֲרָזִים v. 8 mit Recht einen besonderen Nachdruck: „Cedern — selbst solche wie sie im Garten Gottes sich fanden". Auch von den andern, herrlichsten Bäumen — Cypressen und Platanen — kam keiner in seinen Aesten und Zweigen der von Gott an vie-

len Wassern gepflanzten Ceder Assur gleich. Daß die Ceder Assur selbst im Garten Gottes gestanden habe, ist mit den Worten v. 8 u. 9 nicht gesagt (*Hitz.*), aber daraus folgt durchaus nicht, daß unter dem Garten Gottes einfach die Welt und Erde als Gottesschöpfung zu verstehen sei, wie *Klief.* meint und durch die Bemerkung: „da alle Völker und Reiche der Welt als von Gott gepflanzte Bäume begriffen werden, wird die Welt selbst ganz consequent ein Garten, eine Pflanzung Gottes genant", zu begründen sucht. Schon die Unterscheidung zwischen Bäumen des Feldes (v. 4. 5) und Bäumen Edens, im Garten Gottes (v. 8 u. 9) lehrt, daß hier nicht alle Bäume als in gleicher Weise von Gott gepflanzt betrachtet werden. Wenn der Garten Gottes die Welt bezeichnete, wo wäre dann das Feld (הַשָּׂדֶה) zu suchen? Der Gedanken von v. 8 u. 9 ist nicht der: kein Baum auf Gottes weiter Erde glich der Ceder Assur, sondern der: auch von den herrlichsten Bäumen in Gottes Schöpfung, von den Bäumen des Paradieses, des Gartens in Eden, war keiner so schön und herrlich als die von Gott an vielen Wassern gepflanzte Ceder Assur.

V. 10—14. Die Fällung dieser Ceder oder der Sturz Assurs wegen seines Hochmutes. V. 10. *Darum sprach also der Herr Jehova: weil du dich erhobst in Höhe und er seinen Wipfel bis zwischen die Wolken streckte und sein Herz sich erhob in seiner Höhe,* V. 11 *so werde ich ihn in die Hand des Fürsten der Nationen geben, antun soll er ihm; um seiner Bosheit willen verstieß ich ihn.* V. 12. *Und es hieben Fremde ihn um, Gewalttätige der Nationen, und warfen ihn hin. Auf die Berge und in alle Thäler fielen seine Schößlinge, und seine Aeste wurden zerbrochen in alle Gründe der Erde, und alle Völker der Erde zogen fort aus seinem Schatten und ließen ihn liegen.* V. 13. *Auf seinen umgefallenen Stamm lassen sich alle Vögel des Himmels nieder und über seine Aeste sind alle Thiere des Feldes her,* V. 14 *auf daß keine Bäume am Wasser sich erheben ob ihrer Höhe und ihren Wipfel nicht bis zwischen die Wolken strecken und keine Wassertrinker in ihrer Erhebung auf sich selbst stehen; denn sie alle sind gegeben dem Tode hin in die Hölle, mitten unter den Menschenkindern hin zu den in die Grube Fahrenden.* — In der mit יַעַן אֲשֶׁר beginnenden Darlegung der Ursache des Sturzes von Assur geht die bildliche Rede im dritten Satze in die Sache selbst über, indem das Hochstreben der Ceder als Erhebung des Herzens in seiner Höhe d. i. in seinem Hochmute erklärt wird. Im ersten Satze ist der Baum angeredet, in den folgenden Sätzen aber von ihm in der dritten Person die Rede. Die Anrede im ersten Satze erklärt sich aus lebhafter Vergegenwärtigung der Sache. Die göttliche Sentenz in v. 10 u. 11 ist nicht etwa gegen Pharao gerichtet, sondern gegen den als stattliche Ceder geschilderten Assyrer, und sowol die Anrede in v. 10[a] als das Imperfect (Futurum) in 11[a] daraus zu erklären, daß der Sturz Assurs in der Form berichtet wird, wie ihn seiner Zeit Jehova über dieses Weltreich ausgesprochen hat. Das Perfect אָמַר ist also hier Präteritum: der Herr sprach — seiner Zeit: weil Assur sich in Hoffart seiner Größe überhoben hat, so gebe ich es hin. Die Form וְאֶתְּנֵהוּ ist nicht in וָאֶתְּנֵהוּ zu ändern, sondern wird durch das folgende Imperfect יַעֲשֶׂה gegen kritische Willkür geschüzt. Daß aber die göttliche

Strafsentenz nicht eine erst in der Gegenwart ausgesprochene ist, sondern der Vergangenheit angehört, also nur mitgeteilt wird, was Gott früher gesprochen hat, das lehren die mit גֵּרַשְׁתִּיהוּ eintretenden Präterita, die historischen Tempora וַיִּכְרְתֻהוּ u. וַיִּטְּשֻׁהוּ und das Präteritum נָפְלוּ, die nicht gegen die Grammatik in Futura verwandelt werden dürfen. גָּבַהּ בְּקוֹמָה bed. nicht: hoch sein in seiner Höhe — eine Tautologie — sondern: sich erheben (stolz sein) in oder ob seiner Höhe. Ebenso רוּם vom Herzen ausgesagt: die Erhebung aus Stolz. Zur Sache vgl. Jes. 10, 5 ff. אֵל גּוֹיִם bed. nicht: Gott, sondern ein Gewaltiger der Nationen d.i. Nebucadnezar. אֵל ist reines Appellativum von אוּל der Starke; nicht Name Gottes, auch nicht defective Schreibung für אֵיל *stat. constr.* von אַיִל Widder. Denn diese defective Schreibung findet sich bei אַיִל Widder nur ein einziges Mal im Plur. אֵלִם Hi. 42, 8, sonst nirgends, wogegen bei אֵל, אֵלִים in der Bed. Starke die *scriptio plena* öfter mit der *defectiva* variirt, vgl. Hi. 42, 8 wo beide Lesarten sich finden, wie hier, wo auch viele *Codd.* אֵיל haben, vgl. *de Rossi variae lectt. ad h. l.,* und Ex. 15, 15. Ez. 17, 13 אֵילֵי vgl. mit אֵלֵי Ez. 32, 21; analog dem נֵירִי 2 Sam. 22, 29, גֵּרִים 2 Chr. 2, 16. עָשׂוֹ יַעֲשֶׂה לוֹ ist weder Relativsatz: welcher ihm mitspielen solte, noch ist das ו *relat.* wegen des sich vordrängenden עָשׂוֹ weggelassen, wie *Hitz.* meint, sondern ist ein selbständiger Satz und יַעֲשֶׂה energisch statt des Imperativs gesezt: er wird antun = er soll antun. עָשָׂה לְ einem etwas tun, wie häufig im bösen Sinne, vgl. Ps. 56, 5. בְּרִשְׁעוֹ oder כְּרִשְׁעוֹ welches *Norzi* u. *Abarb.* bei *de Rossi, variae lectt. ad h. l.* für die Lesart vieler genauer *Mscr.* u. *Editt.* erklären, gehört zu גֵּרַשְׁתִּיהוּ: ob oder gemäß seiner Bosheit verstieß ich ihn. In v. 12 wird das Bild vom Baume wieder aufgenommen und die Vernichtung des assyrischen Weltreichs als Umhauen der stolzen Ceder beschrieben. זָרִים עָרִיצֵי גוֹיִם wie 28, 7. 30, 11. 12. וַיִּטְּשֻׁהוּ sie warfen ihn hin und ließen ihn liegen, wie 29, 5. 32, 4, so daß im ersten Satze der Begriff des Hinwerfens, im zweiten der des Liegenlassens vorwaltet. Beim Hinwerfen wurde der Baum so zerschmettert, daß seine Aeste und Zweige auf die Berge und in die Gründe und Thäler der Erde fielen, und die Völker, die unter seinem Schatten gesessen, fortzogen. וַיֵּרְדוּ (stiegen herab) erklärt sich aus der Vorstellung, daß der Baum auf einem hohen Berge (dem Libanon) gewachsen war, und ist nicht mit *Hitz.* וַיִּדְּדוּ als ursprüngliche Lesart zu vermuten, da נָדַד fliegen nicht zu עַמִּים paßt. Beim Fallen des Baumes sind natürlich auch die Vögel, die in seinen Zweigen nisteten, weggeflogen. Wenn nun v. 13 Vögel und Thiere sich auf dem umgefallenen Stamme niederlassen, so schiebt sich nach der richtigen Bemerkung verschiedener Ausll. offenbar das Bild eines Leichnams unter, einer מַפֶּלֶת Jud. 14, 8, über den sich Raubvögel und Raubthiere hermachen, ihn zu zerfleischen, vgl. 32, 4. Jes. 18, 6. הָיָה אֶל kommen an, über jem., darüber her sein. Dadurch wird der Gedanke ausgedrückt, daß aus dem Untergange Assurs viele Völker Nutzen zogen und auf seinen Trümmern sich zu neuem Leben einrichteten. V. 14. Dieses Schicksal wurde über Assur verhängt zu dem Zwecke, daß künftig kein Baum wieder in den Himmel wachse, d. h. kein Mächtiger dieser Erde (König, Fürst) übermenschliche Größe und Macht erstrebe. לְמַעַן אֲשֶׁר

hängt von גֵּרַשְׁתִּיהוּ v. 11 ab, denn v. 12 u. 13 sind nur weitere Ausführungen dieses Begriffes. עֲצֵי מַיִם sind am Wasser wachsende und durch Wasser groß gewordene Bäume. Zu לֹא יִגְבְּהוּ וגו׳ vgl. v. 10. Schwierig sind die W. וְלֹא יַעַמְדוּ אֵלֵיהֶם וגו׳. Da אֵלֵיהֶם mit *Zere* unter א, worauf schon die Masora aufmerksam macht, nicht die Präpos. אֶל mit Suffix sein kann, so haben Viele אליהם für ein Nomen in der Bed. *fortes, principes* oder *terebinthi* (vgl. Jes. 61, 3) gehalten und übersezt entweder: *ut non perstent terebinthi eorum in altitudine sua, omnes (ceterae arbores) bibentes aquam* (*Vatabl. Starck, Maur. Klief.*) oder: damit sich nicht erheben ihre Fürsten in ihrem Stolze, alle Trinker des Wassers (*Häv.*). Aber beide Auffassungen scheitern schon daran, daß sie das Suffix הֶם an אליהם unbeachtet oder unerklärt lassen. Da vorher nur von Bäumen des Wassers die Rede ist, so müßte dieses Suffix darauf bezogen werden. Aber die Wasserbäume haben weder Terebinthen noch Fürsten, sondern könten diese nur sein oder bedeuten. Terebinthen oder Fürsten der Wasserbäume sind sinnlose Begriffe. *Ew.* hat daher אֵלֵיהֶם als Object gefaßt und übersezt: „und (damit) keine Wassertrinker ihre Götter in ihrem Stolze bestreiten", hat aber nicht bewiesen, sondern nur behauptet, daß עָמַד bestehen = bestreiten (!) sei. Es bleibt nichts übrig als nach LXX u. *Targ.* mit vielen Ausll. אליהם als Pronomen zu fassen und אֲלֵיהֶם zu vocalisiren. עָמַד אֶל sich stellen an oder auf = עָמַד עַל 33, 26 s. v. a. sich auf jem. stützen, auf ihm fußen. Das Suffix ist reflexiv zu nehmen, wie 34, 2 u. ö., vgl. *Ew.* §. 314[c], und geht dem Nomen, worauf es sich bezieht, vorher, wie z. B. Prov. 14, 20. בְּגָבְהָם wie v. 10 vom Hochmute. כָּל־שֹׁתֵי מַיִם das Subject des Satzes ist sachlich gleich dem כָּל־עֲצֵי מַיִם, nur daß in diesem Satze das Bild des Baumes hinter die abgebildete Sache zurücktritt. Recht gut schon die *Berleb.* Bibel: „und keine wasserreiche Bäume auf sich selbst stehen durch ihre Höhe". Die Wassertrinker sind Fürsten dieser Erde, die durch reiche Hilfsmittel zu großer Macht gelangt sind. *Ut arbor ex humoribus crescit aquae, ita homines ob abundantiam superbi solent fieri, non perpendentes aquas illas a Deo ipsis esse subministratas. Starck.* Die Warnung vor hoffärtiger Selbstüberhebung wird v. 14[b] begründet durch den allgemeinen Satz, daß alle stolzen Großen dieser Erde dem Tode verfallen. כֻּלָּם sie alle, die vorhergenanten Wassertrinker oder Wasserbäume, die ja Könige, irdische Machthaber bezeichnen. אֶרֶץ תַּחְתִּית = אֶרֶץ תַּחְתִּיּוֹת 26, 20. בְּתוֹךְ בְּנֵי אָדָם inmitten der Menschenkinder d. h. gleichwie alle andern Menschen. *Moriendum itaque principibus esse aeque ac plebi edocet Vates, mortem putrefactionemque communem cum illis habere. Hinc omnem superbiendi gloriam illis praeripit etc. Starck.*

V. 15—18. Der Eindruck, welchen der Sturz Assurs auf die Völker machte, und die Anwendung auf Pharao. V. 15. *So spricht der Herr Jehova: Am Tage da er zur Hölle fuhr, machte ich ein Trauern, verhüllte seinetwegen die Flut und hemmte ihre Ströme und die großen Wasser wurden zurückgehalten; ich ließ den Libanon über ihn sich schwärzen und alle Bäume des Feldes verschmachteten über ihn.* V. 16. *Von dem Getöse seines Falles sezte ich Nationen in Beben, indem ich ihn in die Hölle hinabstieß zu den in die Grube Gefahrenen; und es trösteten sich*

in der Unterwelt alle Bäume Edens, die auserlesenen und schönsten des Libanon, alle Wassertrinker. V. 17. *Auch sie fuhren mit ihm in die Hölle zu den vom Schwerte Durchbohrten, die als seine Helfer in seinem Schatten unter den Nationen saßen.* V. 18. *Wem gleichest du so an Herrlichkeit und Größe unter den Bäumen Edens? So solst du hinabgestoßen werden zu den Bäumen Edens in die Unterwelt, unter Unbeschnittenen liegen bei den vom Schwerte Durchbohrten: Dies ist Pharao und all sein Getümmel, ist der Spruch des Herrn, Jehova's.* — Um die Bedeutung des Sturzes des Assyrers d. h. des Unterganges der assyrischen Weltmacht ins Licht zu setzen, wird noch der Eindruck geschildert, welchen derselbe auf die ganze Schöpfung machte. כֹּה אָמַר braucht man hier nicht wie v. 10 von der Vergangenheit zu verstehen. Was Gott beim Sturze Assurs getan hat, das kann er auch jezt erst dem Pharao oder dem Volke Israel durch den Propheten zur Warnung eröffnen lassen. Und daß die Worte so zu fassen sind, zeigt das Perfect הֶאֱבַלְתִּי mit den nachfolgenden historischen Imperfecta, die man nicht mit *Klief.* prophetisch fassen oder in Futura umsetzen darf. הֶאֱבַלְתִּי und כִּסֵּתִי als Asyndeton zu einem Begriffe: in Trauer hüllen zu verbinden (*Ew. Häv.*) ist gegen den hebr. Sprachgebrauch. Die Fälle, in welchen zwei Verba zu einem Begriffe verbunden werden, sind anderer Art. Hier ist הֶאֱבַלְתִּי absolut voraufgestelt und wird in den folgenden Sätzen specialisirt durch Nennung der Gegenstände, welche in Trauer versezt wurden. כִּסָּה עָלָיו אֶת־תְּהוֹם kann hier nicht bedeuten: die Flut auf (über) ihn decken, nach 24, 7. 26, 19, denn dies paßt durchaus nicht in den weiteren und engeren Context. Der Baum Assur ist nicht durch eine Wasserflut vernichtet, sondern von Fremden umgehauen worden. Die folgenden Sätze: ich hemmte ihre Ströme u. s. w. lehren deutlich, daß das Verhältnis der Flut (תְּהוֹם) zu dem gefällten Baume nach v. 4 zu verstehen ist. Eine Flut, welche ihre נַהֲרוֹת ringsum seine Pflanzung ergoß, hat den Cedernbaum groß gemacht; nun er gefällt worden, verhüllt Gott seinetwegen die Flut. כִּסָּה ist nach כִּסָּה שַׂק zu erklären: in Trauer hüllen, mit *Raschi, Kimchi, Vat.* u. v. A. Das Wort שַׂק ist weggelassen, weil es für תְּהוֹם nicht passend erschien. Das Trauern der Flut ist als ein Versiegen derselben zu denken, so daß die von ihr ausgehenden Ströme ihr Wasser verloren. Auch der Libanon d. i. der Cedernwald (Jes. 10, 34) und alle übrigen Bäume trauerten über den Fall der Ceder Assur. הִקְדִּיר in Schwärze kleiden d. h. in Trauer versetzen. עֻלְפֶּה hält *Ew.* für ein aramäisch, nämlich statt der Verdoppelung des mittleren Radicals durch Anhängung der Sylbe *ae* gebildetes Pual, wogegen *Hitz.* die Form in עֻלְּפָה ändern will. Das Wort soll jedenfalls *perf. Py.* sein, da ein *Nomen verbale* nicht passend erscheint, und soll 3 *pers. foem.* sein, indem die Endung ָה in ֶה abgeschwächt ist, wie in זוּרֶה Jes. 59, 5, und die Verdoppelung des ל wegen des Schwa weggefallen ist, wonach der Plural mit dem Singul. Föm. construirt ist (*Ew.* §. 317[a]). עֻלַּף umnachtet sein, vor Trauer ohnmächtig hinsinken, vgl. Jes. 51, 20. Der Gedanke ist dieser: Von Assurs Fall wurde die ganze Natur schmerzlich getroffen, so daß alle Hilfsquellen, welche seinen Wolstand und seine Macht begründeten, versiegten. Die einzelnen Bilder speciell von Fürsten und Völkern

zu deuten, erscheint deshalb bedenklich, weil in v. 16 besonders vom Erbeben der Völker die Rede ist. — Während auf Erden alle Völker über den Sturz Assyriens erbeben, weil sie dadurch an die Vergänglichkeit aller irdischen Größe und an ihren eigenen Untergang gemahnt werden, trösten sich die Bewohner der Unterwelt damit, daß der Assyrer nun ihr Schicksal teilt; vgl. für diesen Gedanken 32,31 u. Jes. 14,9.10. Alle Bäume Edens sind alle mächtigen und herrlichen Fürsten. Der Begriff: Bäume Edens wird durch die Apposition: die Auswahl und Schöne des Libanon d. h. die auserlesensten und schönsten Cedern verdeutlicht und durch כָּל־שֹׁתֵי מָיִם (vgl. v. 14) noch verstärkt. מִבְחַר וְטוֹב verbunden wie 1 Sam. 9,2 und beide Worte im *stat. constr.* neben einandergestelt, wie Dan. 1,4, vgl. *Ew.* §. 339[b]. Sie trösten sich, weil sie mit ihm in den Scheol gefahren sind, er also keinen Vorzug vor ihnen voraus hat. Dort kommen sie zu den Schwertdurchbohrten d. h. zu den Fürsten und Völkern, die Assur in Kriegen zur Begründung seiner Weltmacht gemordet hat. וּזְרֹעוֹ könte als ein zweites Subject noch zu יָרְדוּ gehören; dann wäre יָשְׁבוּ בְצִלּוֹ relativ zu fassen: und sein Arm d. i. seine Hilfsmacht, welche in seinem Schatten unter den Völkern saß. Bei dieser Auffassung würde זְרֹעוֹ von הֵם verschieden sein und nur die Armee des Assyrers bezeichnen können. Dazu paßt aber das Sitzen in seinem Schatten unter den Völkern nicht; denn diese Worte weisen deutlich auf v. 6 zurück, so daß זְרֹעוֹ offenbar den כָּל־גּוֹיִם רַבִּים (v. 6) entsprechen soll und sachlich mit הֵם d. i. allen Bäumen Edens identisch ist. Hienach fassen wir mit *Osiand. Grot.* u. A. das ganze zweite Hemistich als nähere Bestimmung des Subjects, nämlich als Aussage, welche das mit den Assyrern in die Hölle Hinabfahren motivirt, und übersetzen: denn als sein Arm (als seine Macht) saßen sie in seinem Schatten unter den Völkern, so daß die Cop. ו statt einer Causalpartikel gesezt ist. Unpassend ist jedenfalls die von *Ew.* adoptirte Conjectur der LXX u. des *Syr.* וְזַרְעוֹ und sein Same, wofür man sich auf Jes. 14,21 berufen könte, weil dazu die Aussage, daß er in seinem Schatten unter den Völkern sizt, nicht paßt. — Nach dieser Darlegung der Größe und des Unterganges der assyrischen Weltmacht wiederholt Ez. in v. 18 die Frage von v. 3: wem Pharao so gleiche. כָּכָה so d. h. bei so bewandten Umständen, wenn die herrliche Ceder Assur von einem solchen Schicksale betroffen worden (*Hitz.*). Die Antwort auf diese Frage ist eigentlich schon in der bisherigen Ausführung enthalten, daher folgt ohne weiteres die Ankündigung: und hinabgestoßen wirst du u. s. w. עֲרֵלִים Unbeschnittene s. v. a. gottlose Heiden. הוּא פ׳ nicht: er ist, dies müßte פַּרְעֹה הוּא lauten, sondern הוּא ist Prädicat: dies ist d. h. so ergeht es dem Pharao. הֲמוֹנוֹ wie v. 2.

Cap. XXXII. Klaglieder auf den Untergang Pharao's und seines Volkes.

Das Cap. enthält zwei zu verschiedenen Zeiten verfaßte Klagelieder; das erste v. 1—16 über den Untergang Pharao's, das sich an die Weissagung c. 29,1—16 u. 30,20—26 anlehnt; das zweite v. 17—32, in wel-

chem die Weissagung von dem Sturze dieser Weltmacht in die Hölle c. 31, 14—17 elegisch ausgeführt wird.

V. 1—16. **Die Klage über den König Aegyptens.** Pharao, ein Meerungeheuer, wird von den Völkern mit dem Netze Gottes aus seinen Wassern herausgezogen und auf die Erde hingeworfen; sein Fleisch wird den Raubvögeln und Raubthieren zum Fraße gegeben und mit seinem Blute die Erde getränkt (v. 2—6). Bei seinem Untergange verlieren die Lichter des Himmels ihren Schein und alle Völker werden sich darüber entsetzen (v. 7—10). Der König von Babel wird über Aegypten kommen, Menschen und Vieh vertilgen und das Land zur Wüste machen (v. 11—16). — Das Datum v. 1: *Im zwölften Jahre, im zwölften Monde, am ersten des Monden geschah das Wort Jehova's zu mir also*, stimt ganz zu dem Verhältnisse, in welchem der Inhalt des Liedes zu den aus dem zehnten und eilften Jahre stammenden Weissagungen c. 29, 1—16 u. 30, 20—26 steht, wogegen die abweichende Angabe der LXX gar nicht in Betracht kommen kann.

V. 2—6. Die Vernichtung Pharao's. V. 2. *Menschensohn, erhebe ein Klaglied über Pharao, den König von Aegypten, und sprich zu ihm: Einem jungen Löwem unter den Nationen wurdest du verglichen, und warst doch wie ein Drache im Meere; du brachst hervor in deinen Strömen und trübtest die Wasser mit deinen Füßen und tratest ihre Ströme.* V. 3. *Also spricht der Herr Jehova: so werde ich über dich mein Netz ausbreiten mittelst vieler Völker, daß sie dich in meinem Garne heraufziehen,* V. 4 *und werde dich auf das Land werfen, auf die Fläche des Feldes schleudern, und werde alle Vögel des Himmels sich auf dich setzen lassen und von dir sich sättigen lassen die Thiere der ganzen Erde.* V. 5. *Dein Fleisch werde ich auf die Berge bringen und die Thäler mit deinem Leichenhaufen füllen.* V. 6. *Tränken werde ich die Erde mit deinem Ausflusse von deinem Blute bis an die Berge, und die Gründe sollen von dir voll werden.* — Wie andere Klaglieder begint auch dieses mit der Schilderung der Herrlichkeit des gefallenen Königs. Gegen die gewöhnliche Auffassung der W. כְּפִיר גּוֹיִם נִדְמֵיתָ *λέοντι ἐθνῶν ὡμοιώθης* (LXX), *leoni gentium assimilatus es* (*Vulg.*) wendet *Hitz.* ein, daß das häufig vorkommende נִדְמָה diese Bedeutung eben nur hier hätte, und das alsdann synonyme נִמְשַׁל dreifach anders, aber nicht mit dem Nominativ construirt werde. Aus diesen Gründen übersezt er: „Löwe der Völker, du bist des Todes.“ Allein die Anhebung des Klageliedes mit einer solchen Drohung würde gegen die Analogie aller קִינוֹת streiten, und die Gründe *Hitz.*'s gegen die gewöhnliche Auffassung der Worte sind nicht stichhaltig. Der Umstand, daß das Niph. נִדְמָה nur hier in der Bed. *ὁμοιοῦσθαι* vorkomt, beweist nichts, weil דָּמָה diese Bed. im Kal, Piel u. Hitpa. hat; und die Construction des Niph. mit dem Accusative (nicht: Nominativ, wie *Hitz.* sagt) läßt sich aus der Construction des synonymen נִמְשַׁל mit כ ohne Schwierigkeit ableiten. Entscheidend für diese Uebersetzung ist die Anknüpfung des folgenden Satzes mit dem adversativen וְאַתָּה du aber, welche zeigt, daß die Vergleichung Pharao's mit einem תַּנִּים einen Gegensatz zur Vergleichung desselben mit einem jungen Löwen bildet. Wenn כְּפִיר

ג' נִדְמֵיתָ eine Aussage des Untergangs enthielte, so würde nicht nur dieser Gegensatz verloren gehen, sondern auch die Anrede als Löwe der Völker in der Luft schweben, ohne erkennbare Bedeutung gebraucht sein. Der Löwe ist Bild eines mächtigen, siegreichen Herschers, und כְּפִיר גּוֹיִם sachlich gleich dem אֵל גּוֹיִם 31,11. Pharao wurde für einen gewaltigen Besieger der Nationen gehalten, „da er doch vielmehr nur dem mit Maul und Füßen die Ströme, die frischen Wasser und Lebensquellen der Völker, verderblich umwühlenden, alles Reine trübenden Krokodile zu vergleichen sei“ (*Ew.*). תַּנִּים wie 29,3. An dem תָּגַח בְּנַהֲרוֹתֶיךָ du brachst hervor in deinen Strömen, haben *Ew.* u. *Hitz.* Anstoß genommen und בְּנַהֲרֹתֶיךָ in בְּנַחֲרֹתֶיךָ mit deinen Nüstern (Hi. 41,12) geändert, aber nicht erwogen, daß dazu תָּגַח nicht paßt, da גִּיחַ in Kal u. Hiph. (Jud. 20,33) nur die intransitive Bed. hervorbrechen hat. Der Gedanke ist einfach der: das Krokodil liegt im Meere, bricht dann in seinen Strömen gelegentlich hervor und trübt mit seinen Füßen die Wasser und deren Ströme. Darum soll Pharao auch wie ein solches Ungethüm enden v. 3—6. Die Verschuldung Pharao's liegt nicht darin, daß er eine Herscherstellung unter den Völkern eingenommen (*Klief.*), sondern darin, daß er die Wasserströme trübt, die Lebensströme der Völker aufregt und verwirrt. Gott wird ihn in seinem Netze durch eine Versammlung von Völkern fangen und aus seinem Elemente herausziehen lassen aufs trockene Land, wo er den Raubvögeln und Raubthieren zum Fraße werden soll, vgl. 29,4.5. 31,12f. Die W. בִּקְהַל עַמִּים ר' sind nicht von den Völkern als Zuschauern des Ereignisses zu verstehen (*Häv.*), sondern ב bezeichnet das Werkzeug oder Mittel, hier die Personen, durch welche Gott das Netz auswerfen läßt, wie aus dem folgenden וְהֶעֱלוּךָ deutlich erhellt. Das ἁπ. λεγ. רָמוּת kann nach dem *parallelismus membrorum* nur den Cadaver des Thieres bezeichnen, obgleich die sprachliche Begründung dieser Bedeutung noch nicht ermittelt ist. Wertlos ist die Lesart רִמּוּת in etlichen Codd., da רִמָּה weder in der Bed. Gewürm, noch in der aus dem Arab. ihm beigelegten Bed. Fäulnis oder fauler Körper einen passenden Sinn ergibt. Unter diesen Umständen bleiben wir bei der Ableitung von רוּם hoch sein, wonach רָמוּת Höhe, einen Haufen bedeuten kann, der durch den Zusammenhang als Leichenhaufen bestimt wird. צָפָה eig Partic. von צוּף fließen, das Ausfließende, der Ausfluß (*Hitz*), ist nicht mit אֶרֶץ zu verbinden, sondern zweites Object zu הִשְׁקֵיתִי; und der Zusatz מִדָּמְךָ gibt an, wo das Ausfließende herkomt und woraus es besteht. אֶל הֶהָרִים an die Berge hinan d. h. bis auf die Berge. Der Gedanke dieser Vv. ist wol nur der, daß der Untergang Pharao's über das ganze Land Aegypten Verderben bringen wird und von seinem Untergange viele Völker Nutzen ziehen werden.

V. 7—10. Sein Untergang erfült die ganze Welt mit Trauer und Schrecken. V. 7. *Ich werde, wenn ich dich verlösche, den Himmel bedecken und seine Sterne verdunkeln; die Sonne werde ich mit Gewölk bedecken und der Mond wird sein Licht nicht leuchten lassen.* V. 8. *Alle leuchtenden Lichter am Himmel mache ich deinetwegen dunkel, und bringe Finsternis über dein Land, ist der Spruch des Herrn, Jehova's.* V. 9. *Und ich werde das Herz vieler Völker betrüben, wenn ich deinen Sturz*

ausbringe unter die Nationen, in Länder die du nicht kenst, V. 10 *und werde viele Völker sich über dich entsetzen machen, und ihre Könige sollen über dich schaudern, wenn ich mein Schwert schwinge vor ihrem Angesichte; und sie sollen erbeben jeden Augenblick, jeglicher für sein Leben am Tage deines Falles.* — Der Gedanke von v. 7 u. 8 wird nicht erschöpft durch die Paraphrase: „wenn du verlischst, soll alles Licht für Aegypten verlöschen“, mit der Bemerkung, daß die dadurch entstehende Finsternis Bild für ganz hoffnungslose Zustände sei (*Schmieder*). Es liegt die Vorstellung von dem Tage des Herrn zu Grunde, von dem Gerichtstage Gottes, bei welchem die Lichter des Himmels ihren Schein verlieren, vgl. 30,3 u. Jo. 2,10 u. a. Dieser Tag bricht mit dem Sturze Pharao's über Aegypten herein und an ihm verfinstern sich die leuchtenden Gestirne des Himmels, daß das Land Pharao's finster wird. Aegypten ist eine Weltmacht, durch Pharao repräsentirt, die mit seinem Sturze zusammenbricht. Der Sturz jeder Weltmacht aber ist ein Vorzeichen und Vorspiel des Sturzes aller widergöttlichen Weltmacht am Tage des Weltgerichts, an welchem der jetzige Himmel und die jetzige Erde im Feuer des Gerichts untergehen werden. Vgl. die Bemerkk. über den Zusammenhang der Phänomene des Himmels mit großen irdischen Katastrophen zu Joel 3,4. Der Inhalt beider Vv. erklärt sich hinreichend aus der biblischen Vorstellung vom Tage des Herrn und den ihn begleitenden Phänomenen, und um בְּכַבּוֹתְךָ zu verstehen, braucht man nicht mit *Dereser* u. *Hitz.* anzunehmen, daß hier der Meerdrache Aegypten unter dem Sternbilde eines Drachen vorgestelt werde; denn die Vergleichung Aegyptens mit einem תַּנִּים Meerdrachen (v. 2. 29,3) = רַהַב Jes. 51,9 hängt nicht mit dem Sternbilde des Drachen zusammen, s. zu Jes. 51,9 u. 30,7. Bei בְּכַבּוֹתְךָ wird zwar Pharao als ein Gestirn erster Größe am Himmel gedacht, aber mit dieser Vorstellung lehnt sich Ez. an Jes. 14,12 an, wo der König von Babel als hellleuchtender Morgenstern bezeichnet ist. Denn daß unserm Propheten diese Stelle vorschwebte, ersieht man schon aus dem fast wörtlichen Zusammentreffen in v. 7 mit Jes. 13,10. — Das Verlöschen und Dunkelwerden der Gestirne ist auch nicht blos Bild der Trauer über den Fall Pharao's, und noch weniger kann man die Vv. 9 u. 10 mit *Hitz.* als die Deutung der bildlichen Rede v. 7 u. 8 in eigentlicher Rede fassen. Denn v. 9 u. 10 handeln nicht von Trauer der Völker, sondern von Angst und Schrecken, in welche Gott sie durch den Sturz Pharao's und seiner Macht sezt. הִכְעִיס לֵב das Herz kränken, heißt nicht: es traurig machen, sondern es mit Angst erfüllen, ihm seine Ruhe und Freudigkeit nehmen. Wenn ich bringe deinen Sturz unter die Nationen sagt s. v. a. die Kunde von deinem Sturze. Hienach bedarf es weder der willkürlichen Aenderung des שִׁבְרְךָ in שִׁבְרְךָ mit der unerweislichen Bed. Meldung, Kunde (*Ew.*), noch der wunderlichen Annahme von *Häv.*, daß שִׁבְרְךָ die unter die Heiden zerstreuten Gefangenen als die Trümmer der alten Herrlichkeit Aegyptens bezeichne, wofür er die auf Verwechslung von שברך mit שביך beruhende Uebersetzung: *αἰχμαλωσίαν σου* (LXX) geltend macht. Zu v. 10^{a} vgl. 27,35. עוֹפֵף fliegen machen, schwingen. Das Schwert wird ihnen vor dem Gesichte geschwungen, wenn es ein Mal um das andere auf ihren Bru-

der, den ägyptischen König niederfält, wodurch sie in Angst für ihr eigenes Leben gerathen. לִרְגָעִים nach Augenblicken = allaugenblicklich, s. zu Jes. 27, 3.

V. 11—16. Das Gericht über Aegypten wird der König von Babel vollstrecken. V. 11. *Denn also spricht der Herr Jehova: das Schwert des Königs von Babel wird über dich kommen.* V. 12. *Durch Schwerter von Helden werde ich dein Getümmel fällen, Gewalttätige der Nationen sind sie alle, und werden den Stolz Aegyptens verwüsten und all sein Getümmel wird vernichtet.* V. 13. *Und ich werde all sein Vieh vertilgen hinweg von den großen Wassern, daß sie kein Menschenfuß mehr trübe und keine Thiereskiaue sie trübe.* V. 14. *Dann werde ich ihre Wasser sich senken und ihre Ströme wie Oel fließen lassen, ist der Spruch des Herrn, Jehova's,* V. 15 *wenn ich das Land Aegypten zur Wüste mache und das Land verwüstet wird von seiner Fülle, indem ich alle Bewohner darin schlage; und sie sollen erkennen, daß ich Jehova bin.* V. 16. *Ein Klagelied ist dies und klagend wird man es singen; die Töchter der Völker werden es klagend singen, über Aegypten und über all sein Getümmel werden sie es klagend singen, ist der Spruch des Herrn, Jehova's.* — In dieser lezten Strophe wird die Bildrede der vorigen in eigentlicher Rede kurz zusammengefaßt und gegen den Schluß hin (v. 14) leise auf eine bessere Zukunft hingedeutet. Die Vernichtung der stolzen Macht Aegyptens wird durch den König von Babel und seine tapferen und gewalttätigen Völkerscharen erfolgen. עָרִיצֵי גוֹיִם wie 31, 12 s. zu 28, 7. הָמוֹן in v. 12 u. 13 darf man nicht auf die Volksmenge einschränken; es bedeutet Getümmel und umfaßt alles, was in Aegypten Lärm und Getöse machte, wie 31, 2 u. 18, wenn auch bei הָמוֹן v. 12[a] der Begriff der Volksmenge vorwaltet. גְּאוֹן מִצְרַיִם der Stolz Aegyptens ist nicht das, worauf Aegypten stolz ist, sondern was in Aegypten stolz ist, sich hoch erhebt. Zur gänzlichen Verödung Aegyptens gehört noch die Ausrottung des Viehes, der zahlreichen Herden, welche an den grasreichen Ufern des Nil weideten und an den Nil zur Tränke getrieben wurden, vgl. Gen. 47, 6. 41, 2 ff. Ex. 9, 3, die daher v. 13 noch besonders erwähnt wird, mit Hinweisung auf die Folge davon, daß dann weder Menschenfuß noch Thierklaue die Wasser des Nils mehr trüben werde, vgl. v. 13[b] mit 29, 11. Das Trüben des Wassers ist erwähnt mit Bezug auf v. 2, wo Pharao als Meerungethüm geschildert ist, welches die Wasserströme trübt. Die Trübung des Wassers ist also Bild des wilden, die Lebensströme der Völker aufwühlenden Treibens der ägyptischen Weltmacht. V. 14. Alsdann will Gott die Gewässer Aegyptens sich senken lassen. Dies verstehen *Hitz.* u. *Klief.* von einer Verminderung der Wasserfülle des Nils, welche bisher das Land überschwemmte und fruchtbar machte, nun aber keinen Zweck mehr habe, wonach die Worte eine fortgesezte Schilderung der Verödung des Landes enthielten. Offenbar falsch, weil mit dem den Gedanken einleitenden אָז unvereinbar. Denn אָז *tunc* wird durch בְּתִתִּי וגו׳ v. 15 näher bestimt als die Zeit, in welcher die Verwüstung erfolgt ist, während *Klief.* den 15. V. gegen Wortlaut und Sprachgebrauch als Folge von v. 14 faßt, d. h. בְּתִתִּי für gleichbedeutend mit וְנָתַתִּי hält. Der V. enthält eine Verheißung, wie nach dem

Vorgange des *Chald.* u. *Hieron.* die meisten Ausll. richtig erkant haben.[1] הַשְׁקִיעַ das Wasser sinken machen, könte an und für sich zwar eine Verminderung der Wasserfülle aussagen; faßt man aber den Zusammenhang ins Auge, in welchem vom Trüben des Wassers durch Treten desselben mit den Füßen die Rede ist (v. 13), so kann השקיע nur sich setzen d. h. sich abklären durch Zubodensinken des aufgewühlten Schlammes bedeuten, vgl. 34, 18. Die Richtigkeit dieser Erklärung wird bestätigt durch das parallele Glied: ihre Bäche von Oel fließen machen. Dieses vom sanften und langsamen Fließen des verminderten Wassers zu verstehen, wäre ein im Hebr. nicht nachweisbares Bild. Das Oel ist in der Schrift durchgängig Bild göttlichen Segens oder göttlicher Geisteskraft. כַּשֶּׁמֶן wie Oel ist nach hebr. Ausdrucksweise s. v. a. wie Bäche Oels. Oelbäche aber sind nicht Bäche, die gleich dem Oel ruhig hinfließen, sondern Bäche, die statt des Wassers Oel enthalten, vgl. Hi. 29, 6 und Bild reichen göttlichen Segens, vgl. Deut. 32, 13. Dieses Bild ist sehr bezeichnend für Aegypten, da dieses Land seine ganze Fruchtbarkeit dem Nile verdankt. Während durch den Pharao sein Wasser aufgewühlt und getrübt wurde, will der Herr nach dem Sturze Pharao's die Wasser des dem Lande Segen spendenden Stromes sich abklären und seine Ströme mit Oel fließen lassen. Das klar gemachte Wasser und das strömende Oel sind Bilder der Lebensmacht des göttlichen Wortes und Geistes. Dieser Segen wird aber erst dann Aegypten zufließen, wenn seine natürliche Macht vernichtet ist. *Ew.* hat daher den Sinn von v. 14 so bestimt: „dann erst können die messianischen Zeiten auch in Aegypten kommen, wo die Gewässer nicht mehr verwüstend und trübe werden, durch die wahre Erkentnis nämlich, zu welcher die Züchtigung führt.“ V. 16 „beugt abrundend zu v. 2 zurück“ (*Hitz.*). Die Töchter der Völker sind als die Sängerinnen genant, weil die Todtenklage hauptsächlich Sache der Weiber war, vgl. Jer. 9, 16. Die Worte enthalten keine Aufforderung an die Töchter der Völker, das Klagelied zu singen, sondern die Aussage, daß sie es tün werden, worin der Gedanke liegt, daß die angekündigte Verödung Aegyptens gewiß eintreten wird.

V. 17—32. **Der Grabgesang auf den Untergang der Macht Aegyptens.** Dieses zweite Trauerlied ist nach der Ueberschrift v. 17 aus demselben Jahre wie das vorige, und vom 15ten des Monats, ohne Zweifel des zwölften Monats, also nur 14 Tage nach dem ersten verfaßt. Die Angabe des Monats fehlt hier wie in 26, 1, und die Weglassung ist auch hier durch einen Abschreiber verschuldet. In dem Liede, welches *Ew.* treffend ein „dumpfes schweres Klaglied“ nent, wird in sechs regelmäßigen, in dem gleichförmigen und monotonen Charakter der Todtenklagen gehaltenen Strophen der Gedanke ausgeführt, wie Aegypten gleich andern herrlichen Völkern in die Unterwelt hinabstürzt. Das Ganze ist nur eine elegische Ausführung der Schlußgedanken von c. 31.

1) *Hieron.* erklärt: *Tunc reddentur, non ab alio sed ab ipso Domino, aquae purissimae, quae draconis fuerant dominatione turbatae: ita ut flumina earum labantur quasi oleum et sint veri luminis nutrimentum.*

V. 18—21. Eingang und erste Strophe. V. 18. *Menschensohn, wehklage über Aegyptens Getümmel und stürze es hinab, sie wie die Töchter herrlicher Nationen, in die Unterwelt zu den in die Grube Gefahrenen!* V. 19. *Wen übertrifst du an Lieblichkeit? Steig hinab und lege dich zu den Unbeschnittenen.* V. 20. *Unter den vom Schwerte Erschlagenen werden sie fallen; das Schwert ist gereicht, zieht sie und ihr ganzes Getümmel hinab!* V. 21. *Es reden von ihm die Gewaltigen der Helden aus der Mitte der Hölle mit seinen Helfern: sie sind hinabgefahren, sie liegen da, die Unbeschnittenen, vom Schwerte erschlagen.* — Dem נְהֵה stimm Wehklage an, ist וְהוֹרִדֵהוּ stoße es (das Getümmel Aegyptens) hinab coordinirt. Mit der Wehklage oder mittelst derselben soll Ez. Aegyptens Getümmel in die Hölle hinabstoßen. Das Klaglied ist Gottes Wort und hat als solches die Kraft, das zu wirken was es aussagt. אוֹתָהּ soll nicht Wiederaufnahme des Suffixes ־הוּ sein, sondern nimt den Hauptbegriff des vorhergenanten Objects d. i. מִצְרַיִם Aegypten d. i. seine Einwohnerschaft wieder auf. Dem אוֹתָהּ sind coordinirt die Töchter herrlicher Nationen. בְּנוֹת bezeichnet wie in dem Ausdrucke: Tochter Tyrus, Tochter Babel, die Einwohnerschaften mächtiger Heidenvölker. Die גּוֹיִם אַדִּרִם können nur die v. 22. 24 ff. aufgezählten Nationen sein, welche nach diesen Vv. sich schon im Scheol befinden, nicht erst hinabgestoßen werden sollen, sondern schon hinabgestoßen sind. Demnach ist die Copula ו vor בְּנוֹת im Sinne einer Vergleichung zu fassen, wie 1 Sam. 12, 15, vgl. *Ew.* §. 340[b]. Alle diese herrlichen Völker hat auch Gottes Wort hinabgestürzt; ihnen soll Aegypten beigesellet werden. Durch die Gleichstellung Aegyptens mit allen gestürzten Nationen, deren Aufzählung die mittleren Strophen des Liedes füllt, erweitert sich der Klaggesang über Aegypten zu einem Grabgesang auf den Sturz aller heidnischen Weltmächte. Zu אֶרֶץ תַּחְתִּיּוֹת und יוֹרְדֵי בוֹר vgl. 26, 20. Das Lied selbst begint v. 19 mit Hervorhebung der Herrlichkeit des fallenden Reiches; aber diese Hervorhebung besteht in der kurzen Frage: מִמִּי נָעָמְתָּ vor wem bist du lieblich? d. h. bist du lieblicher als irgend wer? Angeredet ist entweder הֲמוֹן מִצְרַיִם v. 18 oder vielmehr Pharao mit all seinem Getümmel (vgl. v. 32) d. i. die in der Person Pharao's verkörperte Weltmacht Aegypten, und der Sinn dieser Frage folgender: Du, Aegypten, bist zwar lieblich, aber besser, lieblicher als andere mächtige Heidenvölker bist du nicht; also kanst du auch kein besseres Los erwarten als hinunter in den Scheol zu fahren und dort bei den Unbeschnittenen zu liegen. עֲרֵלִים wie 31, 18. Dies wird v. 20 weiter ausgeführt und begründet. Subject zu יִפֹּלוּ sind die Aegypter oder Pharao und sein Getümmel. Diese fallen mitten unter vom Schwerte Durchbohrten. Das Schwert ist bereits dargereicht dem Vollstrecker des Gerichts, dem Könige vom Babel (31, 11). Ihr Untergang ist so gewiß, daß den Trägern des Schwertes zugerufen wird: Ziehet Aegypten und sein ganzes Getümmel hinab in den Scheol (מָשְׁכוּ ist Imperat. für מִשְׁכוּ Ex. 12, 21), und daß v. 21 die schon im Scheol befindlichen Helden von seinem Untergange reden. יְדַבְּרוּ לוֹ übersetzen Viele: es reden zu ihm, reden ihn an, begrüßen ihn, unter Hinweisung auf Jes. 14, 9 ff., wo der in den Scheol hinabfahrende König von Babel von den dort schon befindlichen Königen mit

schadenfroher Rede begrüßt wird. Allein so wenig auch die Anlehnung Ezechiels an jene Stelle zu verkennen ist, so folgt doch in unserem V. keine Anrede, wie Jes. 14, 10, sondern eine Rede von den Aegyptern in der dritten Person. Hiezu komt, daß אֶת־עֹזְרָיו sich schwer mit יְדַבְּרוּ לוֹ vereinigen läßt, wenn לוֹ *ad eum* bedeuten solte. Denn אֶת־עֹזְרָיו in der Bed. samt ihren Helfern mit אֵלֵי גִבּוֹרִים als Apposition zu verbinden, geht nicht an, weil es durch מִתּוֹךְ שְׁאוֹל davon getrent ist. Hienach kann אֶת־עֹזְרָיו nur zu יְדַבְּרוּ gehören: sie reden (von ihm) mit seinen Helfern. עֹזְרָיו seine (Pharao's) Helfer sind seine Bundesgenossen, die bereits vor ihm in die Hölle gefahren sind, vgl. 30, 8. Das Singularsuffix, an welchem *Hitz.* sich gestoßen hat, ist als dem לוֹ entsprechend ganz in der Ordnung. Die Rede: sie sind hinabgefahren, liegen da u. s. w. weist nochmals darauf hin, daß den Aegypter das gleiche Geschick wie alle andern, von Gott gerichteten Weltherscher und Völker getroffen hat. Wegen אֵלֵי גִבּוֹרִים Gewaltige der Helden, s. zu 31, 11. שְׁאוֹל Hölle = Unterwelt, Aufenthaltsort der Gestorbenen, nicht Strafort der Verdamten. חַלְלֵי חֶרֶב ohne Artikel ist Prädicat, nicht Apposition zu הָעֲרֵלִים. Zu dieser Bezeichnung der Aegypter hat *Klief.* richtig bemerkt: „Ob auch die Aegypter die Beschneidung gehabt, ist eine gar nicht hieher gehörige Frage; in dem Sinne, wie Ez. die Beschneidung nimt, waren die Aegypter Unbeschnittene, wenn sie auch die Sitte hatten, ihr Fleisch zu beschneiden."

In den folgenden vier Strophen v. 22—30 wird eine Reihe von Heidenvölkern aufgezählt, welche der Aegypter in der Hölle vorfindet und mit denen er das gleiche Los teilen wird. Es sind deren sechs: Assur, Elam, Meschech-Thubal, Edom, die Fürsten des Nordens, Sidon. Die sechs zerfallen in zwei Klassen: drei große und ferne Weltmächte, und drei kleinere Nachbarvölker. Dabei wird von der Zeit des Unterganges ganz abstrahirt. Dem bereits gefallenen Weltreiche Assur sind Elam und Meschech-Thubal beigesellet, zwei Völker, die sich erst in der näheren und ferneren Zukunft zu Weltmächten erhoben haben; und bei den Nachbarvölkern sind die Sidonier und die Fürsten des Nordens d. h. die syrischen Könige mit Edom zusammengestelt, obgleich die Sidonier längst ihre Herschaft an Tyrus verloren hatten und die aramäischen Könige, welche ehedem das Reich Israel so hart bedrängt hatten, auch schon in dem assyrischen und chaldäischen Weltreiche untergegangen waren. Man kann nun zwar sagen: „Jedenfalls waren, als Ez. weissagte, bereits Fürsten und Volksgenossen wie der Assyrer so auch der Elamiter u. s. w. genug in den Scheol hinabgestiegen, um die Aegypter, wenn sie nun kamen, zu empfangen" (*Klief.*), aber mit gleichem Rechte wird man sagen können, daß auch von den Herschern und den Volksgenossen Aegyptens damals schon viele in den Scheol hinabgefahren waren, als der zu Ez.'s Zeit herschende Pharao dem gleichen Schicksale erliegen solte. Hienach ist klar, daß „dem Texte, der nichts als eine Exemplification beabsichtigt, eine solche Reflexion auf chronologische Verhältnisse ferne liegt" (*Klief.*), daß Ez. vielmehr Aegypten als Weltmacht auffaßt und in seinem Sturze den Untergang der gesamten heidnischen Weltmacht anschaut und dieses prophetisch so schildert, daß Pharao mit seinem Volksgetümmel von den be-

reits in den Scheol hinabgestiegenen Fürsten und Völkern erwartet und empfangen wird, um ihr Schicksal mit ihnen zu teilen.

V. 22 u. 23. Zweite Strophe. V. 22. *Dort ist Assur und seine ganze Volksmenge, rings um ihn her ihre Gräber, sie alle Erschlagene, die durch das Schwert gefallen.* V. 23. *Dessen Gräber in der tiefsten Gruft gemacht sind und seine Volksmenge ist rings um sein Grab; alle erschlagen, durch's Schwert gefallen, die Schrecken im Lande der Lebendigen verbreiteten.* — Die Aufzählung begint mit Assur, der Weltmacht, welche durch die Chaldäer bereits gestürzt war. Zu beachten ist, daß sowol אַשּׁוּר als עֵילָם v. 24 und מֶשֶׁךְ תֻּבַל v. 26, wie das jedesmal folgende הֲמוֹנָהּ zeigt, als Föminina construirt sind, woraus man sieht, daß nicht der Begriff des Königs oder Volkes, sondern der des Reiches oder der Weltmacht vorwaltet. Freilich wechselt mit den Fömininen in den Suffixen an קִבְרֹתָיו סְבִיבוֹתָיו v. 22 u. סְבִיבוֹתָיו v. 25. 26 das Masculin, weshalb *Hitz.* diese Worte streichen will; aber dieser Wechsel erklärt sich einfach daraus, daß die Begriffe des Reiches und seines Königs nicht streng auseinander gehalten sind, sondern die Rede von einem Begriffe zum andern hinüberschwankt. Ausgesagt wird von Assur, daß es als Weltmacht im Scheol liegt und rings um das Grab seines Herschers die Gräber seiner Volksgenossen sich befinden. Sie alle liegen da als solche, die durch das Schwert gefallen d. h. durch ein Gottesgericht hinweggerafft worden sind. Dazu noch v. 23 die Aussage, daß die Gräber Assurs in den äußersten Seiten d. h. dem äußersten oder tiefsten Ende des Scheol liegen, während diese Macht mit ihrem Volke im Lande der Lebendigen d. h. so lange sie auf Erden schalteten, durch ihre Gewalttaten Schrecken um sich her verbreiteten. Von dem Gipfel irdischer Macht und Größe ist sie in die unterste Hölle hinabgestürzt. Je höher auf Erden, desto tiefer in der Unterwelt. Ganz mißverstanden hat *Häv.* die Worte: rings um Assur sind seine Gräber (v. 22) und: seine Volksmenge ist rings um ihr (dieser Weltmacht) Grab, wenn er darin den Gedanken sucht, daß die Gräber und die Leichen getrent zu denken seien, daß jene Abgeschiedenen voll Jammer neben ihren Gräbern und vergebens auf die Ehre des Begräbnisses harren. Davon steht im Texte kein Wort, sondern nur, daß die Gräber des Volks rings um das Grab seines Herschers herum liegen.

V. 24 u. 25. Dritte Strophe. V. 24. *Dort ist Elam und seine ganze Menge rings um sein Grab; sie alle Erschlagene, die durch das Schwert gefallen, welche unbeschnitten in die Unterwelt hinabfuhren, welche Schrecken vor sich im Lande der Lebendigen verbreiteten, und tragen ihre Schmach bei den in die Grube Gefahrenen.* V. 25. *Inmitten Erschlagener hat man ihm ein Lager gegeben mit seiner ganzen Volksmenge, rings um ihn her ihre Gräber; sie alle Unbeschnittene, vom Schwerte Durchbohrte; weil Schrecken vor ihnen verbreitet war im Lande der Lebendigen, so tragen sie ihre Schmach bei den in die Grube Gefahrenen; inmitten Erschlagener ist er gelegt.* — Nach Assur folgt עֵילָם Elam, das kriegerische Volk von Elymais d. i. Susiana, das heutige Chusistan, dessen Bogenschützen im assyrischen Heere dienten (Jes. 22, 6) und das mit den Medern als Besieger Babels Jes. 21, 2 genant ist, während Jeremia c. 49, 34 ff. ihm zu An-

fang der Regierung Zedekija's den Untergang weissagte. Ez. sagt von ihm dasselbe aus, was er von Assur gesagt hat, so ziemlich mit denselben Worten, nur wortreicher und so daß er den in dem Liegen im Scheol unter den Erschlagenen implicite enthaltenen Gedanken des schmachvollen Untergangs bestimt und wiederholt ausspricht und das Tragen der Schmach im Scheol in Contrast setzt mit dem Schrecken, den Elam während seines Lebens auf Erden verbreitete. נשׂא כְלִמָּה wie 16, 52. Das בּ in בְּכָל־הֲמוֹנָהּ ist entweder das „Mit der Gesellung" oder das Befinden inmitten einer Menge. לָהּ geht auf עֵילָם und נָתְנוּ mit unbestimten Subjecte: man gab = es wurde gegeben. מִשְׁכָּב das Todtenlager, wie 2 Chr. 16, 14. Der lezte Satz in v. 25 ist nachdrucksvolle Wiederholung des Hauptgedankens: mitten unter Erschlagene ist er (Elam) gebracht oder gelegt.

V. 26—28. Vierte Strophe. V. 26. *Dort ist Meschech-Thubal und seine ganze Menge, ringsum ihn her ihre Gräber; sie alle Unbeschnittene, mit dem Schwerte Erschlagene, weil sie Schrecken vor sich verbreiteten im Lande der Lebendigen.* V. 27. *Sie liegen nicht bei den gefallenen Helden von Unbeschnittenen, welche in die Hölle hinabfuhren mit ihren Kriegswaffen, denen man ihre Schwerter unter ihre Häupter legte; gekommen sind ihre Verschuldungen über ihre Gebeine, weil sie ein Schrecken der Helden im Lande der Lebendigen waren.* V. 28. *Auch du wirst unter Unbeschnittenen zerschmettert werden und bei den vom Schwerte Erschlagenen liegen.* — מֶשֶׁךְ und תֻּבַל die Moscher und Tibarener der Griechen (s. zu 27, 13) sind hier ἀσυνδετῶς zu einer Völkerschaft oder heidnischen Macht verbunden, worunter *Ew. Hitz.* u. A. die Skythen, welche unter Josija eingebrochen und der Mehrzahl nach vor nicht zu langer Zeit elendiglich erschlagen worden waren (*Herod. I, 106*). Aber abgesehen davon, daß die Propheten des A. T. von einem Einbruche der Skythen in Palästina nichts wissen (s. zu Zeph. S. 454), gründet sich diese Ansicht blos auf die irrtümliche Voraussetzung, daß Ez. in diesem Grabliede nur Völkerschaften nenne, die vor längerer oder kürzerer Zeit große Niederlagen erlitten haben. *Meschech-Thubal* komt hier wie in c. 38 als eine nordische Macht in Betracht, die in ihrem Kampfe gegen das Reich Gottes erliegt, und wird hier prophetisch als eine dem Gerichte des Todes bereits verfallene aufgeführt. In v. 26 sagt Ez. von ihr das Nämliche aus, was v. 22 f. von Assur und v. 24 f. von Elam ausgesagt haben. Dunkel ist aber die Aussage in v. 27. *Ros. Ew. Häv.* u. A. fassen diesen V. als Frage, וְלֹא im Sinne von הֲלֹא: und solten sie nicht liegen bei (ruhen mit) andern gefallenen Helden der Unbeschnittenen, welche . . .? d. h. sie liegen bei denselben, konten unmöglich ein besseres Los erwarten. Allein wenngleich in lebhafter Darstellung die Frage blos durch den Ton angedeutet sein, also וְלֹא für הֲלֹא stehen kann, wie Ex. 8, 22, so deutet doch hier nicht das Geringste auf Erregtheit der Schilderung hin, wodurch diese Annahme warscheinlich würde. Vielmehr führt וְלֹא zu Anfang des Satzes auf die Vermutung, daß ein Gegensatz zu dem Vorhergehenden ausgeführt werden soll; und diese Vermutung wird durch die Erwähnung von Helden, die mit ihren Kriegswaffen in die Unterwelt hinabgefahren sind, zur Warscheinlichkeit erhoben, indem damit jedenfalls etwas ausgesagt wird, was

nicht von allen in die Hölle gefahrenen Helden gilt. Die Sitte, gefallenen Helden ihre Waffen mit ins Grab zu geben, wird von *Diod. Sic. XVIII, 26. Arrian. I, 5. Virgil. Aen. VI, 233,* vgl. *Dougtaei Analectt. ss. I p. 281 sq.* bezeugt und war nach der Denkweise des Altertums eine hohe Ehrenbezeugung für den Verstorbenen. Die Erwähnung einer solchen den Verstorbenen zuteil gewordenen Ehre erwartet man aber am wenigsten bei Meschech und Thubal, diesen wilden Horden des Nordens, welche Israel nur von Hörensagen kante. Wir fassen daher mit der *Vulg.*, den *Rabb.* u. vielen ältern Ausll. unsern V. als Aussage, daß den Erschlagenen von Meschech-Thubal nicht die Ehre zuteil geworden sei, in der Unterwelt bei den gefallenen Helden zu ruhen, denen man, weil mit Ehren gefallen, ihre Waffen mit ins Grab gegeben hat.[1] כְּלֵי מִלְחָמָה Kriegsgeräthe, Waffen, wie Deut. 1, 41. Wer die mit solchen Ehren Bestatteten gewesen, läßt der Text unbestimt. Die LXX haben מֵעֲרֵלִים mit מֵעוֹלָם verwechselnd, נֹפְלִים מֵעֲרֵלִים τῶν πεπτωκότων ἀπ᾽ αἰῶνος übersezt und vielleicht an jene גִּבּוֹרִים Gen. 6, 4 gedacht. Danach wollen *Dathe* u. *Hitz.* hier den Text ändern, und selbst *Häv.* meint, dem Propheten mögen dabei Stellen wie Gen. 6, 4 u. 10, 9 ff. vorgeschwebt haben. Allein für Textänderung fehlen zureichende Gründe, und hätte Ez. an Gen. 6, 4 gedacht, so würde er wol הַגִּבּוֹרִים geschrieben haben. Den Satz וַתְּהִי עֲוֹנֹתָם fassen die Neueren als Fortsetzung des vorhergehenden וַיִּתְּנוּ וגו, was — nur auf die Construction gesehen, naheliegt. Erwägen wir den Sinn der Worte, so läßt sich diese Verbindung schwerlich halten. Die W.: und so waren ihre Verschuldungen auf ihren Gebeinen (oder sie kamen auf dieselben) können nicht füglich als Ausdeutung oder Erläuterung des Hinabsteigens mit den Waffen in den Scheol und des Liegens auf ihren Schwertern gefaßt werden. Wir müssen daher וַתְּהִי עֲוֹנֹתָם als Fortsetzung des יִשְׁכְּבוּ fassen, so daß das Nichtruhen bei den mit ihren Kriegswaffen Bestatteten den Beleg dafür liefert, daß ihre Sündenschuld auf ihren Gebeinen liegt. Diese Worte können doch keinen andern Sinn als die Phrase יִשְׂאוּ כְלִמָּתָם v. 24 u. 30 haben. Die Sünde komt auf die Gebeine, wenn ihre Folge, die Strafe, die Gebeine des Sünders trift. Im lezten Satze verbinden wir גִּבּוֹרִים mit חִתִּית Schrecken der Helden d. h. selbst den Helden schrecklich durch ihre Wildheit und Grausamkeit. In v. 28 läßt sich אַתָּה nicht mit vielen Ausll. auf *Meschech-Thubal* beziehen. Eine Anrede an dieses Volk streitet mit der ganzen Anlage des Liedes. Dazu würde die Aussage des V. in Widerspruch mit dem Vorhergehenden stehen. Da Meschech-Thubal nach v. 26 schon im Scheol unter den Erschlagenen liegt, so kann ihm hier nicht erst angekündigt werden, daß er zerschmettert und zu den Schwerterschlagenen gelegt werden soll. Angeredet wird der Aegypter und gesagt, daß auch ihn dieses Schicksal treffen werde; und durch diese Ankündigung mitten in der Aufzählung der bereits in den Scheol gefahrenen Völker der Zweck dieser Aufzählung wieder ins Gedächtnis gerufen.

1) Richtig bemerkt hiezu schon *C. a Lap.: Comparat ergo eos non cum justis sed cum infidelibus, qui licet incircumcisi gloriose tamen occubuerunt, q. d. Illis ergo hi infeliciores erunt: illi enim gloriose, hi autem ignominiose quasi victi et occisi descenderunt ad inferos.*

V. 29 u. 30. Fünfte Strophe. V. 29. *Dorten sind Edom, seine Könige und alle seine Fürsten, die troz ihrer Tapferkeit den vom Schwerte Durchbohrten beigesellet sind; sie liegen bei den Unbeschnittenen und bei den in die Grube Gefahrenen.* V. 30. *Dorten sind die Fürsten des Nordens, sie alle und alle Sidonier, die zu den Erschlagenen hinabgefahren sind, troz des Schreckens vor ihnen ob ihrer Tapferkeit zu Schanden geworden, sie liegen als Unbeschnittene da und tragen ihre Schmach bei den in die Grube Gefahrenen.* — In dieser Strophe faßt Ez. die übrigen Heidenvölker in der Umgebung Israels zusammen; dabei vertauscht er das שָׁם der bisherigen Aufzählung mit שָׁמָּה dorthin. Dies könte man prophetisch fassen: dorthin werden kommen, „dorthin gehören ebenfalls“ (*Häv.*), so daß hier Völker genant würden, deren Untergang erst noch bevorstehe. Allein dazu passen erstlich die Perfecta אֲשֶׁר נִתְּנוּ, אֲשֶׁר יָרְדוּ v. 29 f. nicht recht, da diese in v. 22. 24. 25. 26. 27 als Präterita gebraucht sind; sodann sind auch in den vorigen Strophen nicht blos Völkerschaften genant, die bereits untergegangen waren, sondern auch solche, die wie Elam, Meschech-Thubal erst nach Ezechiels Zeit zu weltgeschichtlicher Bedeutung sich erhoben und Einfluß auf die Entwickelung des Gottesreiches gewonnen haben, wogegen die Edomiter und Sidonier damals bereits dem Untergange nahe gekommen waren. Hienach halten wir שָׁמָּה für eine bloße Abwechslung im Ausdruck in dem Sinne: dorthin sind gekommen, ohne darin eine Hindeutung auf die Zukunft zu suchen. — Von Edom sind Könige und נְשִׂיאִים d. h. Stammfürsten genant. Gemeint sind die אַלּוּפִים Phylarchen, eigentlich Chiliarchen, die Häupter der größeren Volksgeschlechter (Gen. 36, 15 ff.), in deren Händen die Regierung des Volks lag, da die Könige Wahlkönige waren und warscheinlich von den Phylarchen gewählt wurden, s. zu Gen. 36, 31 ff. בִּגְבוּרָתָם in, bei ihrer Tapferkeit d. h. troz derselben. — Auffällig ist die Nennung von Fürsten des Nordens (נְסִיכֵי eig. Belehnte, Vasallenfürsten, s. zu Jos. 13, 21 u. Mich. 5, 4) neben den Sidoniern und nach Meschech-Thubal, dem Repräsentanten der nordischen Völker. Die Zusammenstellung mit den Sidoniern legt die Vermutung nahe, daß an den Norden von Palästina, speciell an das biblische Aram mit seinen vielen einzelnen Staaten und Fürsten zu denken sei (*Häv.*), obwol Jer. 25, 26: „die Könige des Nordens, die *nahen* und die fernen“ keinen hinreichenden Beweis hiefür liefert. Soviel steht jedenfalls fest, daß die Fürsten des Nordens nicht mit den Sidoniern zu identificiren sind. Denn — wie *Klief.* richtig bemerkt hat — „es werden sechs heidnische Völker genant: Assur, Elam, Meschech-Thubal, Edom, die Fürsten des Nordens, Sidon; und rechnen wir dazu Aegypten, so sind es sieben — durchaus angemessen, da beabsichtigt wird, das Schicksal des gesamten Heidentums auszusprechen.“ Auch in der Zusammenstellung läßt sich ein Princip erkennen. Assur, Elam und Meschech-Thubal repräsentiren die großen und fernen Weltmächte, Edom, die Fürsten des Nordens und Sidon die Grenzvölker Israels im Süden und Norden. בְּחִתִּיתָם מִגְּבוּרָתָם wörtl. in Schrecken vor ihnen, (welcher) von ihrer Tapferkeit (herrührte) d. h. den ihre Tapferkeit einflößte. וַיִּשְׂאוּ וגו׳ wie v. 24.

V. 31 u. 32. Sechste und lezte Strophe. V. 31. *Sie wird Pharao sehen*

und sich trösten über alle seine Volksmenge. Vom Schwerte erschlagen ist Pharao und sein ganzes Heer, ist der Spruch des Herrn, Jehova's. V. 32. *Denn ich ließ ihn Schrecken verbreiten im Lande der Lebendigen, so ist er hingestreckt mitten unter Unbeschnittenen bei den vom Schwerte Erschlagenen, Pharao und seine ganze Volksmenge, ist der Spruch des Herrn, Jehova's.* – In diesen Vv. folgt die Anwendung auf Aegypten. Pharao wird in der Unterwelt alle großen und kleinen Heidenvölker mit ihren Herschern sehen, und, da er sie alle dem Gerichte des Todes verfallen sieht, sich über das ihm und seinem Heere zuteil gewordene Schicksal trösten, indem er erkennen wird, daß er kein besseres Los als alle andern Weltherscher erwarten könne. נִחַם עַל sich trösten, wie 31, 16 u. 14, 22. Die Behauptung von *Hitz.*, daß נִחַם עַל überhaupt nicht *sich trösten* bedeute, ist unrichtig, s. zu 14, 22. נָתַתִּי אֶת־חִתִּיתוֹ ich habe Schrecken vor ihm gegeben d. h. ich habe ihn zu einem Werkzeuge des Schreckens gemacht. Das *Keri* חִתִּיתִי ist aus Misverständnis hervorgegangen; das *Chet.* wird durch v. 24 u. 26 bestätigt. — In v. 32[b] kehrt die Rede abschließend selbst im Ausdrucke zu v. 19 u. 20[a] zurück.

Ueberblicken wir nun schließlich noch den gesamten Inhalt der wider Aegypten gerichteten Gottesworte, so wird in allen der Untergang der Macht Pharao's und Aegyptens als einer Weltmacht geweissagt; und diese Weissagung ist vollständig in Erfüllung gegangen. „Man braucht — wie *Klief.* hierüber sehr richtig bemerkt hat — nur unter die Pyramiden Aegyptens und in seine Katakomben zu treten, um zu sehen, daß die Herrlichkeit der Pharaonen eine in den Scheol gefahrene ist. Und daß dieser Untergang der altägyptischen Herrlichkeit aus den Zeiten des babylonisch-persischen Reiches datirt, ist eben so gewiß. Dieser Untergang war auch so gründlich, daß bereits dem ptolemäischen Neu-Aegypten das altägyptische Wesen ein völliges Räthsel, ein Vergessenes und Unverstandenes war.“ Wenn aber Ezech. wiederholt Nebucadnezar den König von Babel als Vollzieher dieses Gerichts an Aegypten nent, so ist hier wieder, wie oben bei Tyrus (s. S. 260) zu erwägen, daß Ez. in Nebucadnezar überhaupt das Werkzeug der göttlichen Strafgerechtigkeit anschaut und in seinem Tun alles zusammenschaut, was sich in der Geschichte allmälig im Laufe der Zeiten realisirt hat. Zugleich aber ist auch festzuhalten, daß diese Anschauung des Propheten nur in dem Falle in der Warheit begründet ist, wenn Nebucadnezar wirklich Aegypten erobert und verheert und dadurch die Macht und Herrlichkeit dieses alten Weltreiches so gebrochen hat, daß es sich nie wieder zu seiner früheren Größe hat erheben können, sondern auch nach der Wendung seines Gefängnisses d. h. nach seiner Erholung von den tödtlichen Wunden, welche die babylonische und nachher die persische Weltmonarchie ihm geschlagen, ein niedriges Königreich geblieben ist, welches nicht mehr über die Völker herschen konte (29, 13—16). Die Eroberung und Verheerung Aegyptens durch Nebuc. aber haben *Volney* (*recherch. nouv. sur l'hist. anc. III p. 151 ff.*) und *Hitzig* (Ez. S. 231) in Abrede gestelt, weil die griechischen Geschichtschreiber, an ihrer Spitze *Herodot* (*II, 161 ff.*), von einer Invasion in Aegypten rein nichts wissen, sondern ihre Berichterstattung auch einer sol-

chen widerstreite. Allein das Schweigen der griech. Historiker und namentlich Herodots ist ein ganz „elender" Grund. Diese Historiker berichten auch kein Wort von der Besiegung Necho's durch Nebucadnezar bei Karchemisch, die doch selbst *Hitz.* als ein nicht anzuzweifelndes Factum festhält. Herodot und seine Nachfolger haben ihre Berichte über Aegypten aus den Mitteilungen der ägyptischen Priester geschöpft, welche alles, was für den Stolz Aegyptens demütigend war, verschwiegen und durch Erzählungen von glorreichen Taten der Pharaonen zu verdecken suchten. Die Behauptung aber, daß die Berichterstattung der Griechen der Annahme einer chaldäischen Invasion in Aegypten widerstreite, hat *Hitz.* nicht bewiesen, und die Versuche von *Perizon.*, *Vitringa*, *Häv.* u. A. die biblischen Nachrichten über die Eroberung Aegyptens durch Nebuc. mit den Berichten Herodots, Diodors v. Sic. u. anderer Griechen von den Großtaten Necho's und seiner Tödtung durch Amasis auszugleichen, nur verworfen, aber nicht widerlegt. Die Bemerkung, daß Amasis dem Kambyses gegenüber nach *Herod.* als selbständiger König, nur minder mächtig als der persische, erscheine, beweist auch unter der Voraussetzung der Richtigkeit dieser Tatsache nichts weiter, als daß Amasis bei dem raschen Verfalle der chaldäischen Monarchie Aegypten von Babylonien wieder unabhängig gemacht hatte.

Die Eroberung Aegyptens durch Nebuc. ist nach der Stellung, welche Pharao Necho gegen das babylonische Reich eingenommen und selbst noch unter Zedekija durch Sendung eines Heeres zur Entsetzung des von den Chaldäern belagerten Jerusalem zu behaupten versucht hat, nicht nur an sich höchst warscheinlich, sondern wird auch durch außerbiblische Zeugnisse bestätigt. Wenn auch auf die von *Strabo XV, 1, 6* u. *Joseph. c. Ap. 1, 20* überlieferte Notiz des *Megasthenes*: *καταστρέψασθαι γὰρ αὐτὸν* (*Nebucadn.*) *φησὶ καὶ Λιβύης τὴν πολλὴν καὶ Ἰβηρίαν* kein großes Gewicht gelegt wird, so berichtet doch *Joseph.* nicht nur *l. c. I, 19* aus *Berosus*: *κρατῆσαι δέ φησὶ τὸν Βαβυλώνιον Αἰγύπτου, Συρίας, Φοινίκης, Ἀραβίας*, sondern auch *Ant. X, 9, 7* auf Grund solcher Nachrichten die genaue Erfüllung der bibl. Weissagungen, indem er von Nebuc. sagt: *ἐνέβαλεν εἰς τὴν Αἴγυπτον καταστρεψόμενος αὐτήν. Καὶ τὸν μὲν τότε βασιλέα κτείνει, καταστήσας δὲ ἕτερον, τοὺς ἐν αὐτῇ πάλιν Ἰουδαίους αἰχμαλωτίσας ἤγαγεν εἰς Βαβυλῶνα.* Und wenn *Joseph.* hier auch seine Quelle nicht anführt, so ist doch die Behauptung, daß er dies aus den Weissagungen des Jeremia geschöpft habe, unwahr, weil *Jos.* unmittelbar vor den mitgeteilten Worten bemerkt, daß was Jerem. (c. 43 u. 44) geweissagt auch so geschehen sei (*καὶ ταῦτα συνέβη*), also zwischen Weissagung und Geschichte bestimt unterscheidet. Dieses Zeugnis läßt sich auch durch die Einwürfe nicht verdächtigen, daß *Jos.* keinen Namen des ägyptischen Königs nenne und die Zeit der Unterwerfung Aegyptens nicht genauer angibt, sondern dieselbe nur im Allgemeinen nach der Bekriegung der Ammoniter und Moabiter sezt.

Zweite Hälfte. Die Heilsverkündigungen. Cap. XXXIII—XLVIII.

In der ersten Hälfte seines Buches hat Ezechiel sowol dem Bundesvolke als den Heidenvölkern schwere Strafgerichte geweissagt, dem Volke Israel aber nach dem Gerichte der Zerstörung des Reiches und der Zerstreuung des widerspenstigen Geschlechts in die Heidenländer die Wendung seines Gefängnisses verheißen, und zwar nicht nur die Zurückführung in sein Land, sondern auch die Aufrichtung des mit den Vätern geschlossenen Bundes und die Erneuerung des zurückgeführten Volkes durch den Geist Gottes, so daß es dem Herrn auf seinem heiligen Berge mit ihm wolgefälligen Opfern dienen werde (vgl. 11,16—21. 16,60. 20,40 ff.). Dagegen den heidnischen Weltvölkern und -Reichen hat er Verwüstung und ewige Vertilgung, daß ihrer nicht mehr gedacht werde (vgl. 21,36 f. 25,7.10.16. 26,21. 27,36. 28,19), oder doch dauernde Erniedrigung und Sturz ihrer Herrlichkeit in die Unterwelt (vgl. 29,13 ff. 31,15 ff. 32,17 ff.) gedroht, während Gott im Lande der Lebendigen Herrliches schaffen, Israel aus der Zerstreuung sammeln, in dem seinem Knechte Jakob gegebenen Lande sicher und gesegnet wohnen und ein Horn ihm wachsen lassen werde (26,20. 28,25 ff. u. 29,21). — Diese Verkündigung wird in der zweiten Hälfte des Buches weiter ausgeführt, und zwar so, daß hier zuerst die dem durch das Gericht des Exiles gesichteten Bundesvolke in Aussicht gestellte Begnadigung, Segnung und Verherrlichung nach ihren Hauptmomenten entfaltet und die Vertilgung seiner Feinde verheißen (c. 34—39), sodann die Aufrichtung des erneuerten Gottesreiches zu ewigem Bestande (c. 40—48) geschildert wird. Für diese Verkündigung wird dem Propheten der Mund geöffnet, als ein Entronnener die Nachricht von der Zerstörung Jerusalems und des Reiches den Weggeführten am Chaboras brachte; und sie bildet die zweite Hälfte der prophetischen Tätigkeit Ezechiels. Zu derselben gibt c. 33 die Einleitung, während die Verkündigung selbst nach ihrem so eben angedeuteten Inhalte in zwei Teile sich glidert; in die Verkündigung der Wiederherstellung und Verherrlichung Israels c. 34—39, und in das apokalyptische Gemälde von der Neugestaltung des Gottesreiches c. 40—48.

Cap. XXXIII. Des Propheten Beruf und Stellung zum Volke für die Zukunft.

Das Cap. teilt sich in zwei durch die geschichtliche Nachricht v. 21 u. 22 getrente, aber sachlich zusammenhängende Gottesworte einleitenden Inhalts. Das erste v. 1—20 legt den Beruf des Propheten für die Folgezeit dar, das zweite v. 23—33 zeichnet ihm seine Stellung zum Volke und die Stellung des Volks zu seiner ferneren Verkündigung vor. Das erste geht der Ankunft des Boten, welcher dem Propheten und den Exu-

lanten die Nachricht von der Eroberung und Zerstörung Jerusalems durch die Chaldäer überbrachte (v. 21), vorauf; das zweite ist nach derselben ausgesprochen. Der Fall der heiligen Stadt bildete einen Wendepunkt für das prophetische Wirken Ezechiels. Vor dieser Katastrophe hatte ihn Gott zum Wächter über Israel gesezt, dem Volke seine Sünden anzuzeigen und die Strafe dafür, den Untergang Jerusalems und Juda's samt der Zerstreuung des Volks unter die Heiden, zu predigen. Nachdem aber die Stadt gefallen und das von ihm geweissagte Gericht eingetroffen war, galt es, durch die Verkündigung der Wiederaufrichtung des gefallenen Gottesreiches in neuer und herrlicher Gestalt den Verzagenden und am Heile Verzweifelnden Muth und Trost zuzusprechen, ihnen den Weg zu neuem Leben zu zeigen und die Thür für den Eingang in das neue Gottesreich zu öffnen. Dieser Aufgabe, welcher der Prophet von nun an obliegen solte, entsprechen die beiden Abschnitte unsers Cap. In dem ersten, v. 1—20, wird ihm seine Berufung zum geistlichen Wächter über das Haus Israel erneuert (2—9), mit der besonderen Weisung, dem unter der Last seiner Sünden verzweifeln wollenden Volke zu verkündigen, daß der Herr nicht Gefallen am Tode des Frevlers habe, sondern dem, der sich von seiner Missetat bekehre, das Leben geben werde (v. 10—20). Den Kern und Mittelpunkt dieses Gotteswortes bildet die Klage des Volks: Unsere Uebertretungen und Sünden liegen auf uns und durch sie vergehen wir, wie nun können wir leben? (v. 10) mit der Antwort des Herrn: Bei meinem Leben, ich habe kein Wolgefallen am Tode des Frevlers . . . bekehret, bekehret euch, warum wollet ihr sterben? (v. 11). Hierauf bereiten v. 2—9 vor, während v. 12—20 diese göttliche Verheißung weiter ausführen und begründen. — Die Gedanken aber, mit welchen die der Verzweifelung begegnende Verheißung des Herrn vorbereitet und begründet wird, sind nicht neu, sondern Wiederholungen aus früheren Gotteswörten. Die vorbereitende Einleitung v. 2—9 geht wesentlich auf das Wort 3,17—21 zurück, mit welchem der Herr dem Propheten am Schlusse seiner Berufung die Aufgabe und die Verantwortlichkeit seines Berufes vorhält; und die Begründung v. 12—20 samt der göttlichen Verheißung v. 11 ist aus c. 18 genommen, wo der Prophet das Walten der göttlichen Gerechtigkeit darlegt, und zwar aus v. 20—32 dieses Cap., wo der Gedanke ausgeführt ist, daß die Gerichte Gottes durch Buße und Bekehrung abgewendet werden können. Aus dem Allen erhellt unzweifelhaft, daß der erste Abschnitt unsers Cap. eine Einleitung in die zweite Hälfte der Weissagungen Ezechiels enthält; und daraus erklärt sich auch das Fehlen einer Zeitangabe an der Spitze dieses Abschnittes oder der „auffällige" Umstand, daß die Zeitangabe v. 21 u. 22 erst in der Mitte des Cap., zwischen dem ersten und zweiten Gottesworte desselben folgt. — Das Gotteswort v. 23 ff. erging ohne Zweifel an den Propheten, nachdem der Entronnene mit der Nachricht vor dem Falle Jerusalems angekommen war, wogegen das den Propheten auf sein ferneres Wirken vorbereitende Wort v. 1—20 diesem Ereignisse voraufging, der Zeit nach mit der am Abende vor Ankunft des Flüchtlings erfolgten Gotteswirkung auf den Propheten, durch die ihm der Mund zu weiterem Reden aufgetan wurde (v. 22), zusammenfiel, und

als die Erneuerung seiner Berufung dieser historischen Nachricht voraufgestelt ist.[1]

V. 1—20. Der Beruf des Propheten für die Zukunft.

V. 1—9. Das Wächteramt des Propheten. V. 1. *Und das Wort Jehova's geschah zu mir also:* V. 2. *Menschensohn, rede zu den Söhnen deines Volkes und sprich zu ihnen: Wenn ich über ein Land das Schwert bringe und die Leute des Landes nehmen einen Mann aus ihrer Gesamtheit und setzen ihn sich zum Wächter,* V. 3 *und er sieht das Schwert kommen über das Land und stößt in die Posaune und vermahnt das Volk;* V. 4 *wenn dann einer den Schall der Posaune hören und sich nicht vermahnen lassen solte, daß das Schwert käme und ihn wegraffte: so würde sein Blut auf sein Haupt kommen.* V. 5. *Den Schall der Posaune kat er gehört und sich nicht vermahnen lassen; sein Blut wird auf ihn kommen, da er, wenn er sich hätte vermahnen lassen, seine Seele gerettet hätte.* V. 6. *So aber der Wächter das Schwert kommen sieht und nicht in die Posaune stößt und das Volk nicht vermahnt wird und das Schwert käme und raffte von ihnen eine Seele weg, selbiger wird durch seine Schuld weggeraft, aber sein Blut werde ich von der Hand des Wächters fordern.* V. 7. *Du nun Menschensohn, zum Wächter habe ich dich gesezt dem Hause Israel, hören solst du aus meinem Munde das Wort und sie von meinetwegen vermahnen.* V. 8. *Wenn ich zu dem Frevler spreche: Frevler, du wirst des Todes sterben, und du redest nicht, um den Frevler abzumahnen von seinem Wege; so wird er, der Frevler, ob seiner Missetat sterben und sein Blut werde ich von deiner Hand fordern.* V. 9. *Wenn du aber den Frevler abgemahnt hast von seinem Wege, daß er sich davon bekehre, er aber kehrt nicht um von seinem Wege, so wird er ob seiner Missetat sterben, du aber hast deine Seele errettet.* — Die Vv. 7—9 sind bis auf geringe, für den Sinn unerhebliche Abweichungen wörtlich aus 3, 17—19 wiederholt. Die Wiederaufnahme der dem Propheten obliegenden Pflicht und der damit verbundenen Verantwortlichkeit wird aber v. 2—6 durch einen aus dem Leben gegriffenen Fall eingeleitet und so einleuchtend gemacht, daß jeder Hörer dieser Worte einsehen mußte, Ezech. sei verpflichtet gewesen, das Volk auf das ihm bevorstehende Gericht aufmerksam zu machen und vor der ihm drohenden Gefahr zu warnen, und daß diese Verpflichtung ihm auch fernerhin noch obliege. In dieser Hinsicht dient diese in c. 3 fehlende Ausführung hier dazu, die nachfolgenden Weissagungen Ez.'s mit den Gerichtsdrohungen des ersten Teils zu verknüpfen. Der

1) Unbegreiflich ist, wie *Klief.* in diesem Abschnitte „von einleitenden Gedanken nichts" finden, und denselben zu den vorhergehenden Orakeln gegen die auswärtigen Völker ziehen konte, aus keinem anderen Grunde, als um für den die Weissagungen gegen die auswärtigen Völker umfassenden Teil des Buches 14 Gottesworte zu gewinnen. Denn was er sonst noch für diese Verbindung geltend macht, entbehrt aller Beweiskraft, und die Bemerkung: „der Abschnitt 33, 1—20 redet von Drohungen und Warnungen und von der Treue, mit welcher Ez. dieselben zu geben habe, und von der Art, wie Israel dieselben aufzunehmen habe", zeigt nur daß er Inhalt und Gedankengang dieses Abschnittes weder richtig noch vollständig erkant hat.

Sinn derselben ist folgender: Gleichwie der bestellte Wächter eines Landes die Pflicht hat, dem Volke das Herannahen des Feindes zu verkündigen und wenn er das nicht tut des Todes schuldig ist, so hat auch Ez. als von Gott bestellter Wächter Israels das Volk nicht nur vor dem kommenden Strafgerichte warnen müssen, um seine Pflicht zu erfüllen, sondern er hat dasselbe auch davor gewarnt, so daß, wer sich nicht hat warnen lassen, um seiner Sünde willen dem Schwerte anheimgefallen ist. Wie also Ez. damit nur seine Pflicht und Schuldigkeit getan hat, so hat er auch fernerhin noch diese Pflicht zu erfüllen. — In v. 2 ist אֶרֶץ absolut voraufgestelt und כִּי אָבִיא וגו׳ wenn ich bringe das Schwert über ein Land mit der Restriction: so daß der Feind unterwegs ist und man eines Angriffs gewärtig sein kann (*Hitz.*), zu verstehen. מִקְצֵיהֶם vom Ende der Leute des Landes her d. h. aus der Gesamtheit des Volkes einen, wie Gen. 47, 2, s. zu Gen. 19, 4. Das Stoßen in die Posaune ist Alarmzeichen beim Anrücken von Feinden, vgl. Am. 3, 6. Jer. 4, 5. נִזְהָר in v. 5[b] ist Particip, dagegen vorher und nachher Perfectum, mit Kamez wegen des Tones versehen. Zu v. 7—9 s. die Erkl. von 3, 17—19.

V. 10—20. Als Wächter über Israel soll Ez. den an Gottes Gnade Verzweifelnden verkündigen, daß der Herr die sich von der Sünde Bekehrenden vor dem Untergange bewahren und zum Leben führen werde. V. 10. *Du nun Menschensohn, sprich zum Hause Israel: Mit Recht sprechet ihr: unsere Vergehungen und unsere Sünden liegen auf uns und in ihnen schwinden wir dahin, wie also können wir leben?* V. 11. *Sprich zu ihnen: Sowahr ich lebe, ist der Spruch des Herrn, Jehova's, ich habe kein Gefallen am Tode des Frevlers, sondern wenn der Frevler sich bekehret von seinem Wege, soll er leben. Bekehret euch, bekehret euch von euren bösen Wegen! denn warum wolt ihr sterben, Haus Israel?* V. 12. *Und du Menschensohn, sprich zu den Söhnen deines Volkes: die Gerechtigkeit des Gerechten wird ihn nicht retten am Tage seiner Uebertretung, und durch seinen Frevel wird der Frevler nicht fallen am Tage, da er sich bekehret von seinem Frevel, und der Gerechte wird nicht dadurch leben können am Tage da er sündiget.* V. 13. *Wenn ich zu dem Gerechten sage: leben soll er, und er verläßt sich auf seine Gerechtigkeit und tut Unrecht, so wird aller seiner Gerechtigkeiten nicht gedacht werden, und durch sein Unrecht das er getan wird er sterben.* V. 14. *Wenn ich zu dem Frevler sage: sterben solst du, und er kehret sich von seiner Sünde und übet Recht und Gerechtigkeit,* V. 15 *so daß der Frevler das Pfand zurückgibt, Geraubtes erstattet, in den Satzungen des Lebens wandelt ohne Unrecht zu tun, so wird er leben, nicht sterben.* V. 16. *Alle seine Sünden, die er begangen, sollen ihm nicht gedacht werden; Recht und Gerechtigkeit hat er geübt, leben wird er.* V. 17. *Und die Söhne deines Volkes sprechen: nicht richtig ist der Weg des Herrn; aber sie — ihr Weg ist nicht richtig.* V. 18. *Wenn der Gerechte sich kehrt von seiner Gerechtigkeit und tut Unrecht, so soll er dadurch sterben.* V. 19. *Wenn aber der Frevler sich kehrt von seinem Frevel und übet Recht und Gerechtigkeit, so wird er um deßwillen leben.* V. 20. *Und doch sprecht ihr: nicht richtig ist der Weg des Herrn. Einen jeglichen nach seinen Wegen, werde ich*

euch richten, Haus Israel. — In v. 10 u. 11 wird dem Propheten sein Beruf für die Folgezeit vorgezeichnet, indem Gott ihn beauftragt, den um ihrer Sünde willen Verzagenden den Gnadenwillen des Herrn zu verkündigen. Die Drohung des Gesetzes Lev. 26, 39 יִמַּקּוּ בַּעֲוֹנָם, welche Ez. dem Volke wiederholt, zuletzt noch bei Ankündigung der Eroberung und Zerstörung Jerusalems durch die Chaldäer warnend ins Gedächtnis gerufen hatte (vgl. 4, 17 u. 24, 23), war demselben beim Eintreffen des gedrohten Strafgerichts schwer aufs Herz gefallen, so daß es nicht „zu seiner Entschuldigung", wie *Häv.* irriger Weise meint, sondern in Verzweiflung an seiner Rettung dieses Wort anführt. Dieser Verzweiflung des Kleinglaubens soll Ez. entgegentreten durch die Verkündigung, daß der Herr warlich nicht Gefallen am Tode des Frevlers habe, sondern seine Bekehrung und sein Leben wünscht. Dieses Gnadenwort mit der Aufforderung zur Bekehrung hatte Ez. schon c. 18, 23. 32 dem Volke zur Beherzigung vorgehalten; dort zur Widerlegung des Wahnes, daß das gegenwärtige Geschlecht die Sünden der Väter zu büßen habe, hier zur Aufrichtung der am Heile Verzweifelnden, daher mit der (18, 23 u. 32 fehlenden) Beteuerung: sowahr ich lebe, spricht der Herr, und mit der dringenden Aufforderung, sich zu bekehren. Um aber dem Mißbrauche dieses Trostwortes zu falschem Vertrauen auf die eigene Gerechtigkeit vorzubeugen, wiederholt Ez. in v. 12—20 die Hauptgedanken jener Verkündigung 18, 20—32; zuerst in v. 12—16 den Gedanken, daß dem Gerechten seine Gerechtigkeit nichts nütze, wenn er sich der Ungerechtigkeit hingibt, und der Frevler ob seines Frevels nicht untergehen werde, wenn er sich vom Bösen bekehrt und der Gerechtigkeit nachstrebt (יִכָּשֵׁל בָּהּ v. 12 wie Hos. 5, 5. Jer. 6, 15), vgl. 18, 24. 25 u. 21—22 und zu v. 14 u. 15 insbesondere 18, 5 u. 7; sodann in v. 17—20 die Zurechtweisung derer, die den Weg des Herrn tadeln, vgl. 18, 25. 27. 29. 30.

V. 21 u. 22. Die Nachricht von dem Falle Jerusalems mit ihren Folgen für den Propheten. V. 21. *Und es geschah im zwölften Jahre, im zehnten (Monde), am fünften des Monden seit unserer Gefangenführung, da kam zu mir ein Entronnener aus Jerusalem und sprach: die Stadt ist geschlagen.* V. 22. *Und die Hand Jehova's war über mich gekommen am Abende vor der Ankunft des Entronnenen, und er tat meinen Mund auf, bis derselbe am Morgen zu mir kam; und so ward mein Mund aufgetan und ich verstummete nicht mehr.* — In diesen Vv. wird die Erfüllung der dem Propheten c. 24, 25—27 nach der Weissagung der Zerstörung Jerusalems von Gott gegebenen Zusage berichtet. Die chronologisch genaue Angabe, wann der Bote mit der Nachricht von der Vernichtung Jerusalems angekommen, dient dazu, den Zeitpunkt genau zu markiren, in welchem der Wendepunkt zu ungehemmtem Reden und Weissagen für den Propheten eingetreten ist. — Der Umstand, daß die Nachricht von der im 5. Monate des 11. J. erfolgten Zerstörung Jerusalems erst im 10. Monate des 12. Jahres, also fast 1½ Jahre nachher bei den Exulanten eintraf, berechtigt nicht dazu, mit *Doederlein* u. *Hitz.* nach dem Vorgange des *Syrers* die Richtigkeit des Textes anzuzweifeln und das 11. Jahr statt des 12. zu setzen. Bei dem entlegenen Aufenthalte Ez.'s im nördlichen Meso-

potamien und bei der furchtbaren Verwirrung, welche jene Katastrophe im Gefolge hatte, konten leicht 1½ Jahre vergehen, bis ein Entronnener die Nachricht dorthin brachte. Die Behauptung von *Hitz.* aber, daß Ez. sich selbst widerspräche, da er nach 26, 1. 2 schon im 11. Jahre von der Sache Nachricht hatte, beruht auf Mißdeutung der angeführten Stelle. Diese besagt nicht, daß Ez. durch einen Flüchtling oder irgendwelchen Menschen diese Kunde erhalten, sondern bezeugt nur, daß Gott ihm den Fall Jerusalems noch vor seinem Eintreten geoffenbart hatte. לְגָלוּתֵנוּ nach unserer Wegführung (v. 21 u. 40, 1) coincidirt mit לְגָלוּת הַמֶּלֶךְ יוֹיָכִין 1, 2. הֻכְּתָה geschlagen d. h. erobert und zerstört, vernichtet. In dem Satze וְיַד יהוה וגו׳ ist הָיְתָה Plusquamperfect und אֵלַי nach späterem Sprachgebrauche für עָלַי gesezt. Die Formel bezeichnet die Versetzung in ekstatischen Zustand, s. zu 1, 3, in welchem hier der Mund ihm zum Reden geöffnet d. h. das ihm auferlegte Verstummen von ihm genommen wurde. Die W.: bis er zu mir kam am Morgen u. s. w. sind nicht so zu verstehen, daß dem Propheten der Mund nur für die Zeit vom Abende bis zum Morgen geöffnet worden sei, denn dies würde dem folgenden Satze widersprechen. Sie besagen nur, daß das Oeffnen des Mundes vor der Ankunft des Flüchtlings geschah, in der Nacht vor dem Morgen seiner Ankunft. Das folgende וַיִּפָּתַח פִּי ist nachdrucksvolle Wiederholung behufs der Anknüpfung der sachlich wichtigen Angabe, daß er von dieser Zeit an nicht mehr verstummte. — Das v. 23—33 folgende Gotteswort ist dem Ez. wol bald nachher eingegeben worden, wie man aus seinem für das fernere Weissagen des Propheten grundlegenden Inhalt schließen darf. Aus v. 22 aber läßt sich über die Zeit, wann dieses und die folgenden Gottesworte bis c. 39, die chronologisch nicht näher bestimt sind, an ihn ergangen und von ihm ausgesprochen worden sind, nichts entnehmen. Das „Nicht-mehr-verstummen" involvirt durchaus nicht ein sofortiges oder ein fortwährendes Reden, sondern hebt nur das Gebot des Stummseins auf. Ein Grund für die Annahme, daß alle diese Gottesworte ihm in einer Nacht zuteil geworden (*Häv. Hgstb.* u. A.), liegt nicht vor, weder in v. 22 noch in dem Inhalte dieser Gottesoffenbarungen.

V. 23—33. Die Busspredigt nach dem Falle Jerusalems.

Das erste Gotteswort, welches Ez. nach Ankunft des Flüchtlings mit der Nachricht von der Zerstörung Jerusalems empfing, ist nicht tröstlichen, sondern strafenden Inhalts und gegen die gerichtet, welche, in unbußfertigem Sinne auf die den Erzvätern gegebene Verheißung des ewigen Besitzes des heiligen Landes pochend, auch nach der Zerstörung Jerusalems und des Reiches Juda noch im Besitz des verheißenen Landes bleiben zu können wähnten. Diesen Wahnglauben schlägt der Prophet nieder durch die Verkündigung, daß die Ungerechten keinen Teil an dem Besitze des Landes Israel haben, sondern elendiglich umkommen sollen, und daß das Land gänzlich wüste uud menschenleer werden solle (v. 23—29). Darauf eröffnet der Herr ihm, daß seine Volksgenossen zwar zu ihm kommen und seine Worte anhören, aber nur das ihnen Lieb-

liche aufnehmen, im Uebrigen aber ihrem Gewinne nachgehen und seine Worte nicht tun werden, und daß sie erst durch das Eintreffen seiner Worte zu der Erkentnis, daß er ein Prophet gewesen, kommen sollen (v. 30—33). Aus diesen lezten Vv. erkent man, daß die in v. 24—29 ausgesprochene Drohung die Grundlage für das fernere Weissagen Ezechiels bilden soll, also dieses ganze Gotteswort nur die Bedeutung einer Einleitung für sein ferneres Wirken hat. So verschieden ihrem Inhalte nach die beiden Hälften dieses Gotteswortes auch zu sein scheinen, so hängen sie doch eng zusammen. Die in der ersten Hälfte aufgedeckte Herzensstellung des Volkes zu dem über das Land und Reich hereingebrochenen Gericht soll der Illusion vorbeugen, als sei das Kommen des Volks zum Propheten, um seine Worte zu hören, ein Zeichen bußfertiger Beugung unter die strafende Hand Gottes, und die Warheit einschärfen, daß das Heil, welches er nun dem Volke verkündigen werde, doch nur denen zuteil werden solle, die sich aufrichtig zum Herrn bekehren.

V. 23—29. Das falsche Vertrauen auf Gottes Verheißungen. V. 23. *Und das Wort Jehova's geschah zu mir also:* V. 24. *Menschensohn, die Bewohner jener Trümmer im Lande Israels sprechen also: Einer war Abraham und erhielt das Land zum Besitze, wir aber sind viele, uns ist das Land zum Besiztum gegeben.* V. 25. *Darum sprich zu ihnen: Also spricht der Herr Jehova: ihr esset auf dem Blute und erhebet eure Augen zu euren Götzen und vergießet Blut, und das Land wolt ihr besitzen?* V. 26. *Ihr steifet euch auf euer Schwert, tut Greuel und verunreinigt einer des andern Weib und das Land wolt ihr besitzen?* V. 27. *Also sprich zu ihnen: so spricht der Herr Jehova: Bei meinem Leben! es sollen die in den Trümmern sind durch das Schwert fallen, und wer auf offenem Felde ist, den gebe ich den Thieren zu fressen, und die in den Burgen und Hölen sollen an der Pest sterben.* V. 28. *Und ich mache das Land zur Wüste und Wüstenei, und seine stolze Macht soll ein Ende haben und die Berge Israels sollen wüste sein, daß niemand darüber gehe.* V. 29. *Und sie sollen erkennen, daß ich Jehova bin, wenn ich das Land zur Wüste und Wüstenei mache wegen aller Greuel, die sie getan.* — Diese Drohung ist gegen das nach Zerstörung Jerusalems im Lande Juda zurückgebliebene Volk gerichtet. יֹשְׁבֵי הֶחֳרָבוֹת sind die auf den Trümmern des heil. Landes wohnenden Israeliten, der im Lande zurückgebliebene Rest des Volks. Denn daß nicht mit *Klief.* unter הֶחֳרָבוֹת die nicht allzu angebauten Gegenden am Chaboras und unter den Bewohnern derselben die den Ez. umgebenden Exulanten zu verstehen sind, ist so klar, daß es keines Beweises bedarf. Nur durch sprachwidrige Verwechslung von אָמַר mit דִּבֵּר kann *Klief.* die in עַל אַדְמַת יִשְׂרָאֵל enthaltene nähere Bestimmung der Bewohner dieser Trümmer beseitigen und עַל אד׳ יש׳ mit אֹמְרִים verbinden: „sie sprechen über das Land Israels", und in v. 27 הֶחֳרָבוֹת nur gewaltsam verallgemeinern und auf die Wüstnisse sowol im heiligen Lande als am Chaboras beziehen. Der Umstand aber, daß v. 30—33 von den Israeliten am Chaboras handeln, beweist durchaus nicht, daß auch in v. 24—29 von diesen die Rede sein müsse. Denn die beiden Hälften dieses Gotteswortes verhalten sich nicht so zu einander, „daß die Vv. 30—

33 eben den Eindruck schildern, den der Inhalt von v. 24—29 auf die Hörer macht“, so daß „die v. 30—33 Bezielten eben die Hörer der Vv. 24—29 sein“ müßten. Die Vv. 30—33 handeln ganz allgemein von der Stellung, welche die Landsleute des Propheten zu seinen Reden, nicht blos zu seinen Drohuugen sondern auch zu seinen Heilsverkündigungen, einnehmen werden, nämlich nur das ihnen lieblich Klingende annehmen, seine Worte aber nicht tun (v. 31. 32). Damit verträgt sich ganz gut, daß diesen Leuten in v. 23—29 die Herzensstellung der auf den Trümmern des heil. Landes Zurückgebliebenen vorgehalten und denselben verkündigt wird, daß der Glaube an den bleibenden Besitz des heil. Landes, worauf die in diesem Lande Zurückgebliebenen pochten, ein Wahnglaube sei, und daß die diesem Wahnglauben Ergebenen durch Schwert und Pest vertilgt werden sollen. Wie Ez. im ersten Teile seines Buches die Drohweissagungen über den Untergang Jerusalems und Juda's vor seinen Landsleuten am Chaboras ausgesprochen und an diese gerichtet hat, weil sie innerlich eben so zum Herrn standen wie ihre in Jerusalem und Juda befindlichen Brüder, so hält er denselben auch hier jenen Wahnglauben zur Warnung vor, um ihnen die Nichtigkeit solch eitler Hoffnung aufzudecken und Buße und Bekehrung als den einzigen Weg zum Leben zu predigen. Die Rede jener Leute: Einer war Abraham u.s.w. hat den Sinn: wenn Abraham als einzelner Mann das Land Canaan zum Besitze erhielt durch die göttliche Verheißung, so kann derselbe Gott uns, den vielen Söhnen Abrahams, doch diesen Besitz nicht nehmen. Der Gegensatz des „Einen“ und der „Vielen“ erhielt seine Bedeutung für die Argumentation dieser Leute durch die als Tatsache vorausgesezte Abstammung der Vielen von dem Einen, sowie durch den aus der Genesis als bekant vorausgesezten Umstand, daß dem Erzvater das Land nicht für seine Person, sondern für seinen Samen, seine Nachkommenschaft zum Besitze verheißen und gegeben worden. Sie pochten hiebei, wie die Juden zu Christi Zeit Joh. 8, 33. 39, auf ihre leibliche Abstammung von Abraham; vgl. die ähnliche Aeußerung 11, 15. Dagegen hält ihnen Ez. einfach ihr sündliches Tun und Treiben vor (v. 25 f.), um ihnen zu zeigen, daß sie hiedurch den Verlust dieses Besitzes verschuldet haben. Das Essen auf dem Blute ist Essen von Fleisch, dem Blut zu Grunde liegt, das nicht von Blut gereinigt ist, wie Lev. 19, 26. 1 Sam. 14, 32 f. — ein Verbot welches schon Noah gegeben wurde Gen. 9, 4 und im Gesetze wiederholt eingeschärft wird, vgl. Lev. 7, 26 u. 27. Ebenso das Verbot des Götzendienstes: die Augen zu den Götzen erheben vgl. 18, 6, und des Blutvergießens, vgl. 18, 10. 22, 3 u. a. עָמַד עַל חַרְבּוֹ sich auf das Schwert steifen (עָמַד wie 31, 14 gebraucht) d. h. auf Gewalttat und Todtschlag sein Vertrauen setzen. An den Gebrauch des Schwertes im Kriege ist in diesem Zusammenhange nicht zu denken. Greuel tun, wie 18, 12. עֲשִׂיתֶן ist nicht Föm.: ihr Weiber, sondern ן für ם gesezt wegen des folgenden ת, analog dem פִּדְיוֹן für פִּדְיוֹם (*Hitz.*). Zu dem Verunreinigcn des Weibes des Nächsten vgl. 18, 6. Solche freche Sünder wird der Herr vertilgen, wo sie auch sein mögen. Die Strafe ist v. 37 individualisirt, vgl. 14, 21. Die in den חֳרָבוֹת sollen durch das חֶרֶב fallen, wobei das Wortspiel nicht zu verkennen; die

auf offenem Felde durch Raubthiere umkommen, vgl. 2 Kg. 17, 25. Ex. 23, 29. Lev. 26, 22; die in den Bergfesten und Hölen befindlichen, wo sie gegen Schwert und reißende Thiere gesichert sind, sollen durch Pest oder Seuchen umkommen. Diese Drohung ist nicht auf das Schalten der Chaldäer im Lande nach der Zerstörung Jerusalems zu beschränken, sondern gilt für alle Folgezeit. Auch die in v. 28 gedrohte Verwüstung und gänzliche Entvölkerung des Landes darf man nicht blos auf die Zeit des chaldäischen Exils beziehen, sondern sie umfaßt auch die mit und nach der römischen Zerstörung Jerusalems eingetretene Verwüstung. Wegen גְּאוֹן עֻזָּהּ s. zu 7, 24. Zu v. 29 vgl. 6, 14.

V. 30—33. Des Volkes Verhalten gegen den Propheten. V. 30. *Und du, Menschensohn, die Söhne deines Volks unterreden sich über dich an den Wänden hin und in den Hausthüren; einer redet mit dem andern, jeglicher mit seinem Bruder, sagend: komt doch und laßt uns hören, was für ein Wort von Jehova ausgeht.* V. 31. *Und sie werden zu dir kommen, wie eine Volksversammlung, und vor dir sitzen als mein Volk, und werden deine Worte hören, sie aber nicht tun, sondern das Liebliche in ihrem Munde tun sie; ihrem Gewinne geht ihr Herz nach.* V. 32. *Und siehe du bist ihnen wie ein lieblicher Sänger, schön von Stimme und wol spielend; sie werden deine Worte hören, aber tun werden sie dieselben nicht.* V. 33. *Wenn es aber komt — siehe es komt — so werden sie erkennen, daß ein Prophet in ihrer Mitte war.* — Dieser an Ez. persönlich gerichtete Zusatz zu dem vorhergehenden Gottesworte gilt für die ganze zweite Hälfte seiner Berufstätigkeit, und steht in nicht zu verkennender Beziehung zu der in v. 7—9 ihrem wesentlichen Inhalte nach wiederholten Instruction des Propheten bei seiner Berufung c. 3, 16 ff., wie dies selbst *Klief.* anerkent, in Widerspruch mit seiner Annahme, daß v. 1—20 unsers Cap. zu den Weissagungen gegen die auswärtigen Völker gehören. Wie Gott den Propheten bei seiner Berufung durch Vorhalten der Aufgabe und der Verantwortlichkeit seines Berufes auf die Schwierigkeiten der Ausrichtung des ihm übertragenen Wächteramts aufmerksam gemacht und ihn vermahnt hat, sich durch das Widerstreben des Volks nicht irre machen zu lassen, so richtet er hier v. 30—33 am Anfange des zweiten Abschnittes seiner Wirksamkeit wieder ein Wort an ihn persönlich, damit er sich in der ferneren Ausübung seines Berufes nicht durch der Menschen Gefallen oder Mißfallen bestimmen lasse. — Schon seine früheren Aussprüche hatten die Aeltesten des Volks bewogen zu ihm zu kommen, um Gottes Worte zu vernehmen (vgl. 14, 1. 20, 1). Als nun aber seine Weissagungen über Jerusalem eingetroffen waren, mußten die Exulanten noch aufmerksamer auf seine Worte werden, so daß sie heimlich und öffentlich von ihm redeten und einander zum Kommen und Anhören seiner Aussprüche ermunterten. Dies sagt ihm Gott voraus, zugleich aber, daß diese Geneigtheit seiner Landsleute, ihn zu hören, noch kein Zeichen aufrichtiger Bekehrung zu Gottes Wort sei, damit er sich in seinen Erwartungen nicht über das Volk täusche. So hat *Klief.* Inhalt, Zweck und Zusammenhang dieser Vv. im Ganzen richtig gefaßt. In v. 30 vertritt der Artikel vor dem Participe נִּדְבָּרִים das relative אֲשֶׁר und die Worte sind

Apposition zu בְּנֵי עַמְּךָ: die Söhne deines Volks die sich über dich bereden. נִדְבַּר ist reciproc, wie Mal. 3, 13. 16 u. Ps. 119, 23. ב aber nicht in feindlichem Sinne, wie in der angef. Psalmstelle, sondern in der Bed. über, wie דִּבֶּר ב 1 Sam. 19, 3 neben דִּבֶּר ב gegen jem. reden Num. 21, 7. Das Particip wird durch das finit. וְדִבֶּר fortgesezt, und das Verbum zu בְּנֵי עַמְּךָ folgt in וַיָּבוֹאוּ v. 31 in Form eines Nachsatzes. Monströs ist die Annahme von *Hitz.*, daß das ganze Stück v. 30—33 nur einen Satz bilde und das Prädicat zu בְּנֵי עַמְּךָ erst in וְיָדְעוּ v. 33 folge. אֵצֶל הַקִּירוֹת zur Seite der Wände d. h. an den Wänden hin sitzend s. v. a. heimlich, und in den Thüren der Häuser s. v. a. öffentlich, ein Nachbar mit dem andern sich unterhaltend. חַד aramäisch für אֶחָד und אִישׁ neben אֶחָד jeder; nicht blos dieser oder jener, sondern jederman zu seinem Nächsten. כִּמְבוֹא־עָם eig. wie das Kommen eines Volks d. h. wie wenn eine Menschenmenge zusammenströmt, d. i. haufen-, scharenweise. עַמִּי ist Prädicat: als mein Volk d. h. als wolten sie wie mein Volk von dir mein Wort hören. Aber sie denken nicht daran, deine Worte d. h. was du ihnen als mein Wort verkündigest, zu tun. עֲגָבִים sind Dinge, nach welchen man gieriges Verlangen hegt, liebliche Dinge in ihrem Munde d. h. nach ihrem Geschmacke vgl. Gen. 25, 28. Unrichtig faßt *Häv.* עֲגָבִים von Liebelei, Buhlerei; dazu paßt בְּפִיהֶם durchaus nicht. Die Uebersetzung: tun sie mit ihrem Munde, ist sprach- und sinnwidrig. בִּצְעָם ihr Gewinn, das wovon sie sich Vorteil oder Gewinn versprechen. In v. 32 wird näher erklärt, weshalb sie dennoch zum Propheten kommen, obgleich sie seine Worte nicht tun wollen. Du bist ihnen כְּשִׁיר עֲגָבִים das kann nicht heißen: wie ein liebliches Lied, sondern wie das folgende מֵטִב נַגֵּן der gut zu spielen versteht, zeigt: wie ein Sänger lieblicher Lieder. Das Abstractum שִׁיר steht für das concretum שָׁר Sänger, Mann des Gesanges (*Hitz*). Mit Nachdruck wird v. 32[b]: sie hören deine Worte, aber tun sie nicht, wiederholt, um daran die Drohung v. 33 anzuschließen. Wenn es aber komt, nämlich was du redest, weissagst; siehe es komt d. h. es wird eben so gewiß kommen, wie deine Weissagungen über den Untergang Jerusalems, dann werden sie erkennen, daß ein Prophet unter ihnen war, vgl. 2, 5, d. h. daß er Gottes Wort ihnen verkündigt hat. Darum soll Ez. durch den Mißbrauch, den man mit seinen Worten treiben wird, sich nicht abhalten lassen, die Warheit zu predigen. — Auch dieser auf 2, 5 zurückweisende Schluß dieses Gotteswortes zeigt, daß dasselbe die Einleitung zu den folgenden Weissagungen bildet.

Die Wiederherstellung Israels und die Vertilgung Gogs von Magog. Cap. XXXIV—XXXIX.

Die Verheißung des Heils, welches dem Bundesvolke nach dem Gerichte erblühen soll, begint mit der Verkündigung, daß der Herr Israel aus der Hand seiner schlechten Hirten, die nur sich weiden und die Herde zu Grunde richten, erretten und sich selbst seiner Herde annehmen, sie sammeln, auf guter Weide weiden und pflegen, der schwachen Schafe gegen die starken sich annehmen, und durch seinen Knecht David der ganzen Herde Sicherheit und Segen zuwenden wolle (c. 34). Diese umfassen-

de Verheißung wird in den folgenden Capp. nach verschiedenen Seiten hin weiter ausgeführt. Weil Edom ewige Feindschaft gegen die Söhne Israels hegt und ihr Land, woselbst Jehova war, sich hat zueignen wollen, so soll das Gebirge Seir zur ewigen Wüste werden (c. 35), das verwüstete Land Israel aber soll wieder gebaut und besäet werden, Frucht tragen und mit Menschen und Vieh angefüllt werden (36, 1—15). Dies will der Herr um seines heiligen Namens willen tun, sein aus den Nationen gesammeltes Volk durch Besprengung mit reinem Wasser von seinen Sünden reinigen und durch seinen Geist an Herz und Geist erneuern, daß sie in seinen Geboten wandeln und in ihrem zu einem Garten Gottes verherrlichten Lande sich sehr vermehren (36, 16—38). Das vom Schwerte erschlagene, einem Felde voll dürrer Todtengebeine gleich gewordene Haus Israel wird der Herr zu neuem Leben erwecken und in das Land Israels zur Ruhe bringen (37, 1—14); die beiden getrennten Völker und Reiche Israels zu einem Volke und Reiche vereinen, von ihren Sünden frei machen und unter dem Königtume seines Knechtes David in dem seinem Knechte Jakob gegebenen Lande wohnen lassen, ihnen einen Bund des Friedens auf ewig schließen und in dem Heiligtume, das er in ihrer Mitte setzen werde, als ihr Gott auf ewig über ihnen wohnen (37, 15—28). In der lezten Zeit endlich, wenn Israel in seinem Lande in Sicherheit und Frieden wohne, werde der Herr Gog vom Lande Magog, den Fürsten von Rosch, Meschech und Thubal mit einem gewaltigen Heere zahlreicher Völker in das vom Schwerte wiederhergestellte Land führen, aber wenn derselbe gekommen sein wird zu rauben und Beute zu machen, ihn mit seinem ganzen Heere vertilgen, und durch dieses Gericht seine Herrlichkeit unter den Völkern erweisen und so sich des ganzen Hauses Israel erbarmen und, weil er seinen Geist über dasselbe ausgegossen, nicht mehr sein Angesicht vor ihm verbergen, c. 38 u. 39. — Aus dieser allgemeinen Uebersicht ergibt sich, daß die in c. 34—37 enthaltenen Gottesworte die Wiederherstellung und Erhebung Israels zum geheiligten Volke Gottes und c. 38 u. 39 die dauernde Begründung dieses Heils durch Vertilgung der gegen das wiederhergestellte Gottesvolk sich erhebenden Feinde verkündigen.

Cap. XXXIV. Absetzung der schlechten Hirten, Sammlung und Pflege der Herde und Bestellung des einigen guten Hirten.

Den Hirten, die sich selbst weideten und die Herde verwarlosten, daß sie zerstreut und den Raubthieren zur Beute geworden, wird der Herr das Hirtenamt nehmen (v. 1—10) und sich selbst seiner Herde annehmen, sie aus der Zerstreuung in die Länder sammeln und im Lande Israels auf guter Weide hüten und pflegen und sie durch Austilgung der fetten, gewalttätigen Schafe sichten (v. 11—22). Er wird seinen Knecht David als Hirten über seine Herde bestellen, einen Bund des Friedens seinem Volke schließen und das Land mit Fruchtbarkeit segnen, daß Israel in Sicher-

heit darin wohnen könne und nicht mehr den Völkern zum Raube und durch Hunger weggeraft werden solle, und daß es Jehova als seinen Gott erkennen werde (v. 23—31).

Dieses Gotteswort ist eine Wiederaufnahme und weitere Ausführung der kurzen Weissagung Jeremia's c. 23, 1—8. Die Drohung gegen die schlechten Hirten bildet nur die Folie für die Verheißung der Sammlung und Pflege der von schlechten Hirten ins Elend gestürzten Herde durch den Herrn und seinen Knecht David, welchen Jehova seinem Volke zum Fürsten bestellen will; ist also seinem wesentlichen Inhalte nach Heil für Israel verkündend. — Die unter den Ausll. streitige Frage, ob unter den Hirten, aus deren Hand und Tyrannei der Herr seine Herde Israel erretten will, Priester und Könige (*Ephr. Syr.* u. *Theodrt.*) oder die Pseudopropheten und falschen Lehrer des Volks (*Glass* u. A.) oder nur die Könige (*Hgstb. Häv.* u. A.) oder alle die vom Amtswegen des Volkes Führer sind, Regenten, Priester und Propheten, „die Gesamtheit der mit der Leitung des Volks beauftragten Aemter" (*Klief.*) zu verstehen seien, ist dahin zu beantworten, daß nur die Regenten des Volks gemeint sind. Dies erheischt sowol der biblische Begriff des Hirten im Allgemeinen, der, wol zu unterscheiden von dem Begriffe der Leithammel, überall nur die Regenten bezeichnet, als insbesondere die Grundstelle Jer. 23, 1—8, wo unter den Hirten die Könige und Fürsten mit Ausschluß der Priester und Propheten, gegen die Jer. erst von v. 9 an weissagt, zu verstehen sind, endlich der Gegensatz gegen den guten Hirten David, der als Fürst (נָשִׂיא), nicht als Priester oder Prophet, die Herde Jehova's weiden soll (v. 23 f.). Nur darf man bei den Regenten nicht blos an die Könige denken, sondern muß darunter alle mit der Regierung des Volks beauftragten Personen oder die Gesamtheit der bürgerlichen Obern Israels verstehen, wobei Priester und Propheten nicht nach diesem ihren geistlichen Berufe und Stande, sondern nur soweit als sie etwa obrigkeitliche Aemter bekleideten, mit in Betracht kommen können. Die Beschränkung der Hirten auf die Könige ist von andern Gründen abgesehen schon deshalb unstatthaft, weil unsere aus der Zeit nach dem Untergange Jerusalems stammende Weissagung sich nicht blos auf die früheren Regenten, die mit dem Reiche Juda gefallenen Könige, bezieht, sondern obgleich von Hirten handelnd, die Israel unter die Völker zerstreut haben, doch das Schalten dieser Hirten als zur Zeit noch fortdauernd sezt und die Entfernung derselben oder die Errettung der Herde aus ihrer Hand als in der Zukunft erfolgend verkündigt (vgl. v. 8—10), sich also zugleich auf die weltlichen Obern bezieht, welche Israel nach der Aufhebung des Königtums und noch nach dem Exile bis zur Erscheinung des verheißenen Fürsten David, des Messias, regierten.

V. 1—10. Das Wehe über die schlechten Hirten. V. 1. *Und das Wort Jehova's geschah zu mir also:* V. 2. *Menschensohn, weissage über die Hirten Israels, weissage und sprich zu ihnen, den Hirten: Also spricht der Herr Jehova: wehe den Hirten Israels, die sich weideten; sollen die Hirten nicht die Herde weiden?* V. 3. *Das Fett esset ihr und mit der Wolle kleidet ihr euch; das Gemästete schlachtet ihr, die Herde weidet ihr nicht.*

V. 4. *Die Schwachen stärket ihr nicht und das Kranke heilet ihr nicht, das Verwundete verbindet ihr nicht, das Versprengte führet ihr nicht zurück und das Verlorene suchet ihr nicht, und herschet mit Gewalt über sie und mit Härte.* V. 5. *So wurden sie zerstreut, weil ohne Hirten, und wurden zum Fraße allen Thieren des Feldes und wurden zerstreut.* V. 6. *Es irren meine Schafe herum auf allen Bergen und auf jeglichem hohen Hügel, und über das ganze Land sind meine Schafe zerstreut worden, und ist keiner der nach ihnen fragt und keiner der sie sucht.* V. 7. *Darum, ihr Hirten, höret das Wort Jehova's:* V. 8. *Sowahr ich lebe, ist der Spruch des Herrn, Jehova's, weil meine Schafe zur Beute werden und meine Schafe zum Fraße werden allen Thieren des Feldes, weil kein Hirte da ist und meine Hirten nicht nach meinen Schafen fragen, und die Hirten sich weiden, die Schafe aber nicht weiden,* V. 9 *darum, ihr Hirten, höret das Wort Jehova's:* V. 10. *Also spricht der Herr Jehova: Siehe ich will an die Hirten und werde meine Schafe von ihrer Hand fordern und machen, daß sie aufhören meine Herde zu weiden, daß sie nicht mehr sich selbst weiden, und werde meine Schafe vor ihrem Munde erretten, daß sie ihnen nicht mehr zur Speise seien.* — In v. 2 ist לָרֹעִים erklärende Apposition zu אֲלֵיהֶם und nicht mit *Klief.* zu כֹּה אָמַר יי׳ gegen den constanten Gebrauch dieser Formel zu ziehen. Das Wehe über die Hirten wird durch die Apposition: die sich selbst weideten, während sie die Herde weiden solten, motivirt und dann der Vorwurf, daß sie nur für sich selbst sorgen, durch Schilderung ihres Treibens (v. 3 u. 4), und der dadurch herbeigeführten Zerstreung der Herde (v. 5 u. 6) weiter exponirt. Zu beachten ist das periphrastische Präteritum הָיוּ רֹעִים sie waren weidend, welches zeigt, daß das Wehe hauptsächlich den bisherigen Hirten oder Regenten des Volkes gilt. אוֹתָם ist reflexiv *se ipsos*, vgl. *Gesen.* §. 124, 1[b]. Das Verwerfliche des Sichselbstweidens wird durch die lebhafte Frage: sollen die Hirten nicht die Herde weiden? ins Licht gesezt. V. 3 zeigt, wie sie sich weideten, v. 4 wie sie die Herde verwarlosten. חֵלֶב das Fett, welches *Boch.* u. *Hitz.* nach LXX u. *Vulg.* in חָלָב die Milch ändern wollen, ist nicht zu beanstanden. Das Fett als das Beste vom Fleische, welches z. B. bei den Schlachtopfern als die Blüte des Fleisches auf den Altar kam, ist hier als *pars melior pro toto* genant. Mit Recht verweist *Häv.* zur Rechtfertigung der Textlesart auf Sach. 11, 16, wo die beiden Sätze: das Fett esset ihr und das Gemästete schlachtet ihr, in den einen Satz: das Fleisch des Gemästeten wird er fressen, zusammengezogen sind. Dagegen läßt sich auch nicht mit Grund einwenden: „daß des Schlachtens der fetten Thiere, welches vorhergehen müßte, erst nachher gedacht werde" (*Hitz.*); denn dieser Satz enthält eine Steigerung des Gedankens, daß sie die Herde dazu brauchen, um sich selbst zu weiden: sie schlachten nicht etwa magere, sondern die gemästeten Thiere, und folgt passend nach der allgemeinen Angabe, daß sie Fleisch und Wolle der Schafe für ihren Nutzen verwenden. Für das Wol der Herde sorgen sie nicht, dies sagt der lezte Satz von v. 3, der in v. 4 individualisirend explicirt wird. נַחְלוֹת ist *partic. niph.* von חָלָה, eine kurze Form für נַחֲלוֹת, wie נַחְלָה Jes. 17, 11. Der Unterschied zwischen נַחְלוֹת und חוֹלָה bestimt sich nach den beider-

seitigen Prädicaten חִזֵּק und רָפָא. Hienach bezeichnet נַחְלָה das Schwache in Folge von Krankheit, חֹלָה das Kranke selbst. נִשְׁבֶּרֶת eig. das Gebrochene, das Thier dem ein Bein oder anderes Glid gebrochen ist. נִדָּח versprengt, wie Deut. 22, 1. Im lezten Satze v. 4 wird die Verwarlosung der Herde in den positiven Ausdruck: mit Gewalt und Härte über sie herschen zusammengefaßt. רָדָה בְּפֶרֶךְ ist aus Lev. 25, 43. 46 genommen, weist aber dort wie hier auf Ex. 1, 13. 14 zurück, wo בְּפֶרֶךְ von den Gewaltmaßregeln Pharao's zur Unterdrückung der Israeliten steht. Die Folge hievon (v. 5 f.) war, daß die Schafe zerstreut und den Raubthieren zum Fraße wurden. מִבְּלִי רֹעֶה wegen des Nichtseins eines Hirten d. h. weil kein Hirt, der diesen Namen verdiente, da war. Dies geschah bei der Wegführung ins Exil, wo Israel den Heidenvölkern zur Beute wurde. Wenn dieses traurige Geschick des Volkes hier als durch die schlechten Hirten verschuldet und herbeigeführt dargestelt wird, so darf man dabei nicht blos an die schlechte Politik der Könige nach außen (*Hitz.*) denken, denn diese war selbst nur eine Folge der Vernachlässigung ihres theokratischen Berufes und ihres Abfalls vom Herrn in Götzendienst. Dieser Sünde machte sich freilich auch das Volk schuldig, so daß dasselbe nicht blos die Sünden seiner Hirten, sondern zugleich seine eigene Sünde mit büßen mußte; allein hievon ist hier dem Zwecke dieser Weissagung gemäß abgesehen, und es konte insofern davon abgesehen werden, als die Regenten teils durch Vernachlässigung ihrer Pflicht, teils durch ihr schlechtes Beispiel auch den Götzendienst des Volks verschuldet hatten. וַתְּפוּצֶינָה wird am Schluß des 5. V. mit Nachdruck wiederholt und v. 6 weiter ausgeführt. Das Umherirren auf allen Bergen und Hügeln darf man nicht mit *Theodrt.* u. *Klief.* von der Verirrung des Volks zum Höhencultus deuten wollen; dagegen spricht die diesem bildlichen Zuge zu Grunde liegende Stelle 1 Kg. 22, 17, wo das Volk infolge des Falles des Königs im Kampfe als auf die Berge sich zerstreuend erscheint, wie eine Herde die keinen Hirten hat. Den Bergen und Hügeln correspondirt im nächsten Satze כָּל־פְּנֵי הָאָרֶץ die ganze Oberfläche des Landes, nicht „der Erde“ (*Klief.*). Denn obgleich die Zerstreuung der Herde sachlich in der Wegführung des Volks in die Heidenländer bestand, so ist doch hier von der sachlichen Bedeutung des Bildes abgesehen, wie daraus erhellt, daß Ez. von der Zerstreuung unter die Heiden constant הָאֲרָצוֹת (Plur.) gebraucht, vgl. v. 13. Der Unterschied von דָּרַשׁ und בִּקֵּשׁ besteht darin, daß דרשׁ mehr fragen, forschen nach etwas, sich darum bekümmern, בקשׁ das Verlorene, Verirrte suchen bedeutet. In v. 7—10 wird den Hirten die Strafe für ihre Untreue angekündigt, dabei aber, wie constant bei Ez., zur Motivirung der Strafdrohung nochmals die Verschuldung recapitulirt, und dann im Affecte der Rede die Aufforderung zum Hören in v. 9 wiederholt. Der Herr will seine Schafe von ihnen fordern und weil durch ihre Schuld Schafe verloren gegangen sind, sie des Hirtenamtes entsetzen und so die arme Herde ihrer Gewalt entreißen. Vergleichen wir hiemit Jer. 23, 2: „siehe ich will an euch die Bosheit eurer Handlungen heimsuchen“, so lautet bei Ez. die Drohung viel milder. Von Bestrafung der Hirten ist nicht die Rede, sondern nur das Hüten der Schafe soll ihnen genommen werden,

daß sie nicht mehr sich selbst weiden sollen. Dieser Unterschied erklärt sich aus dem Zwecke unserer Weissagung, nicht sowol den Hirten Strafe, als vielmehr den ins Elend gerathenen Schafen Rettung vom Verderben zu verkündigen. Damit hängt auch das wiederholte צֹאנִי *meine* Herde (v. 8 u. 10 wie schon v. 6) zusammen. Die Rettung der Schafe aus der Hand der schlechlen Hirten hatte mit der Vernichtung des Königtumes bei der Zerstörung Jerusalems begonnen. Wenn dieselbe nun hier als erst erfolgen sollend dargestellt wird, so wird man diesen Worten nicht gerecht, wenn man sie mit *Hitz.* dahin deutet, daß das in der Wirklichkeit schon Geschehene nun definitiv werden, nicht rückgängig gemacht werden soll. Denn obwol dies implicite darin liegt, so besagen die Worte doch klar, daß die Rettung der Schafe aus der Hand der Hirten noch nicht geschehen ist, sondern erst noch geschehen soll, also das Volk als zur Zeit noch in der Gewalt schlechter Hirten befindlich angesehen und ihm die Rettung als noch bevorstehend geweissagt wird. Wie und wann dieselbe durch Beseitigung der schlechten Hirten erfolgen werde, ersieht man aus der v. 11 anhebenden Verkündigung dessen, was der Herr für seine Herde tun will.

V. 11—22. Jehova wird selbst seine Herde suchen, sie aus der Zerstreuung sammeln, auf gute Weide führen und durch Ausrottung der schlechten Schafe sichten. V. 11. *Denn also spricht der Herr Jehova: Siehe ich selbst, ich werde nach meiner Herde fragen und mich ihrer annehmen.* V. 12. *Wie ein Hirt sich seiner Herde annimt an dem Tage, da er inmitten seiner zerstreuten Schafe ist, also werd' ich mich meiner Herde annehmen und sie erretten aus allen Orten, dahin sie zerstreut worden am Tage des Gewölks und der Wolkennacht.* V. 13. *Und werde sie herausführen aus den Völkern und sie aus den Ländern sammeln und sie in ihr Land bringen und sie weiden auf den Bergen Israels, in den Thälern und an allen Wohnorten des Landes.* V. 14. *Auf guter Weide werde ich sie weiden und auf den hohen Bergen Israels wird ihr Anger sein; daselbst sollen sie auf gutem Anger lagern und fette Weide haben auf den Bergen Israels.* V. 15. *Ich werde meine Herde weiden und ich werde sie lagern lassen, ist der Spruch des Herrn, Jehova's.* V. 16. *Das Verlorene werde ich suchen und das Versprengte zurückführen, das Verwundete verbinden und das Kranke stärken; das Fette aber und das Starke werde ich vertilgen, und sie weiden nach dem Rechte.* V. 17. *Und ihr meine Schafe, so spricht der Herr Jehova, siehe ich werde richten zwischen Schaf und Schaf und den Widdern und den Böcken.* V. 18. *Ist es euch zu wenig, daß ihr die gute Weide abweidet und was von eurer Weide übrigbleibt, mit euren Füßen zertretet, und das abgeklärte Wasser trinket und das übrige mit euren Füßen trübet.* V. 19. *Und meine Schafe sollen das von euren Füßen Zertretene zur Weide haben und das mit euren Füßen Getrübte trinken?* V. 20. *Darum also spricht der Herr Jehova zu ihnen: Siehe ich, richten will ich zwischen fettem und magerem Schafe.* V. 21. *Weil ihr mit Seite und Schulter dränget und mit euren Hörnern alle die Schwachen stoßet, bis daß ihr sie draußen hinausgetrieben habt,* V. 22 *so werde ich meinen Schafen helfen, daß sie nicht*

ferner zur Beute werden, und werde zwischen Schaf und Schaf richten. — Was der Herr für seine Herde tun will, ist v. 11 in die Worte דָרַשְׁתִּי אֶת־צֹאנִי וּבִקַּרְתִּים zusammengefaßt, die in deutlichem, durch das absolut voraufgestellte emphatische הִנְנִי אָנִי scharf accentuirtem Gegensatze zu וְאֵין דּוֹרֵשׁ וגו׳ v. 6 stehen und von v. 12 an sachlich explicirt werden. Dabei beachte man, daß בִּקֵּשׁ durch בִּקֵּר ersezt ist. בִּקֵּר genau suchen und untersuchen, involvirt den Begriff des liebevollen Sichannehmens. Das Tun des Herrn für sein Volk wird v. 12ª mit der Pflege verglichen, die ein Hirt, der seinen Namen mit Recht führt, seinen Schafen angedeihen läßt, wenn dieselben zerstreut sind (נִפְרָשׁוֹת ohne Artikel ist mit צֹאנִי in Form einer Apposition verbunden), und v. 12ᵇ im Einzelnen aufgeführt. Er wird sie erstlich aus allen Orten, wohin sie zerstreut worden, erretten. In הִצִּיל liegt, daß sie in der Zerstreuung unter Druck und Knechtschaft der Völker gerathen sind, vgl. Ex. 6, 6. בְּיוֹם עָנָן וַעֲרָפֶל gehört zum Relativsatze: wohin sie zerstreut worden. Der Umstand, daß diese Worte aus Joel 2, 2 stammen, nötigt nicht dazu, sie mit *Hitz.* u. *Klief.* zum Hauptsatze zu ziehen und von der Zeit zu verstehen, wenn Gott sein Gericht über die Heidenwelt halten wird. Die Meinung: daß die Worte bei Joel „den Gerichtstag Gottes über alle Heiden bedeuten" (*Klief.*), ist irrig und wird von *Hitz.* auch nicht aus Jo. 2, 2 sondern aus der Combination unsers V. mit Ez. 30, 3. 29, 21 gefolgert. Die Rettung der Schafe aus den Orten, wohin sie zerstreut worden, besteht in der Sammlung Israels aus den Völkern und in der Zurückführung in ihr Land und dem Weiden auf den Bergen und allen Wohnplätzen des Landes (מוֹשָׁב ein zur Niederlassung geeigneter Ort), und zwar auf guter und fetter Weide (v. 14), endlich darin, daß Jehova selber den Schafen die erforderliche Pflege angedeihen läßt, die schwachen und kranken stärkt und heilt (v. 15. 16), also das tut, was die schlechten Hirten unterlassen haben (v. 4), und „das fette und das starke vernichtet", austilgt. Mit diesem lezten Satze wird eine neue Seite der Hirtentreue Jehova's aufgeführt. אַשְׁמִיד haben LXX, *Syr. Vulg.* mit אֶשְׁמוֹר *φυλάξω* verwechselt, worin *Luther*: „will ich behüten" ihnen gefolgt ist — mit Unrecht, weil dies zu אֶרְעֶנָּה בְמִשְׁפָּט nicht paßt. Die fetten und starken Schafe werden v. 18 f. als solche charakterisirt, welche den andern Weide und Wasser verderben; es sind also die Reichen und Mächtigen des Volkes gemeint, welche die Geringen und Armen bedrücken und mit Härte behandeln. Das Vertilgen dieser Dränger zeigt, daß die liebende Fürsorge des Herrn mit Gerechtigkeit gepaart ist, daß er die Herde בְּמִשְׁפָּט weidet. Dieser Gedanke wird v. 17—21 weiter ausgeführt, und zwar so, daß die Rede sich an die Schafe wendet und der Herr ihnen ankündigt, er wolle zwischen Schaf und Schaf richten und der Gewalttat der feisten und starken Schafe ein Ende machen. בֵּין שֶׂה לָשֶׂה zwischen dem einen und dem andern Schafe. לָשֶׂה wird durch die Apposition: „den Widdern und Böcken" erweitert, die man nicht übersetzen darf: in Ansehung der Widder und Böcke (*Klief.*). Der Gedanke ist nicht der: Jehova werde die Widder und Böcke von den Schafen scheiden, wie man nach ungehöriger Vergleichung von Matth. 25, 32 erklärt hat, sondern die Scheidung soll so geschehen, daß Schafe von Schafen gesondert und die

fetten Schafe mit den Widdern und Böcken auf die eine Seite gestelt und von den mageren (רָזָה v. 20) und kranken (נַחְלוֹת v. 21) Schafen ausgeschieden werden. Die Anrede v. 18 f. geht an die leztgenanten Schafe, Widder und Böcke. Ueber den Vorwurf, der ihnen gemacht wird, daß sie die gute Weide abweiden und das übrige mit den Füßen zerstampfen u. s. w., hat schon *Boch.* richtig bemerkt: *Quae si minus conveniunt veris ovibus quadrant in oves mysticas, quae hic intelliguntur, i. e. in Israelitas, in quibus multi divites post plenam messem et vindemiam pauperibus spicilegium et racemationem invidebant.* מִשְׁקָע eine Nominalbildung wie מִרְמָס, eig. Senkung des Wassers d. h. das durch Senkung geklärte Wasser; denn שָׁקַע sinken ist das Gegenteil von רָפַשׂ durch Treten mit den Füßen trüben, vgl. 32, 14 u. 2. בִּרְיָה v. 20 = בְּרִאָה oder בְּרִיָּה. Mit v. 22 wird die Darlegung, wie Gott seine Herde retten und mit Gerechtigkeit weiden werde, abgeschlossen. וְהוֹשַׁעְתִּי weist auf וְהִצַּלְתִּי v. 12 und וְשָׁפַטְתִּי auf אֶרְעֶנָּה בְמִשְׁפָּט v. 16 zurück. — Hieran schließt sich v. 23 ff. die neue Gedankenreihe an, wie Gott weiter seine Hirtentreue seinem Volke erweisen werde.

V. 23—31. Bestellung Davids zum Hirten und Segnung des Volkes. V. 23. *Und ich werde über sie einen einigen Hirten erwecken, der sie weiden soll, meinen Knecht David; der wird sie weiden und der wird ihnen Hirte sein.* V. 24 *Und ich Jehova werde ihnen Gott sein und mein Knecht David Fürst in ihrer Mitte; ich Jehova hab es geredet.* V. 25. *Und ich werde ihnen einen Bund des Friedens schließen und die bösen Thiere aus dem Lande vertilgen, daß sie werden in der Wüste sicher wohnen und in den Wäldern schlafen.* V. 26. *Und ich werde sie und die Umgebungen meines Hügels zum Segen machen und den Regen fallen lassen zu seiner Zeit; Regen des Segens sollen es sein.* *V. 27. Der Baum des Feldes wird seine Frucht geben und das Land wird seinen Ertrag geben, und sie werden in ihrem Lande sicher sein und werden erkennen, daß ich Jehova bin, wenn ich ihre Jochstecken zerbreche und sie rette aus der Hand derer die sie knechten.* V. 28. *Sie werden nicht ferner den Nationen zur Beute sein und die wilden Thiere werden sie nicht fressen; sondern sie werden sicher wohnen und niemand wird sie schrecken.* V. 29. *Und ich werde ihnen eine Pflanzung zum Namen erwecken, daß sie nicht mehr durch Hunger im Lande weggeraft werden und nicht ferner die Schmach der Heidenvölker tragen sollen.* V. 30. *Und sie sollen erkennen, daß ich Jehova ihr Gott mit ihnen bin und sie mein Volk sind, das Haus Israel, ist der Spruch des Herrn, Jehova's.* V. 31. *Und ihr seid meine Schafe, die Herde meiner Weide; ihr seid Menschen, ich bin euer Gott, ist der Spruch des Herrn, Jehova's.* — Gott wird über seine Herde einen einigen Hirten aufstehen machen, erwecken. הֵקִים der stehende Ausdruck für das von Gott bewirkte Auftreten einer Person in der Geschichte, vgl. Deut. 18, 15. 2 Sam. 7, 12 u. a. רֹעֶה אֶחָד nicht *unicus, singularis*, ein Hirt einzig in seiner Art, sondern *Ein* Hirt im Gegensatz nicht nur gegen die vielen schlechten Hirten, sondern auch gegen die frühere Spaltung des Volks in zwei Reiche, deren jedes seinen besondern König hatte, vgl. 37, 24 mit Jer. 23, 6, wo ausdrücklich gesagt ist, daß der zu erweckende David Israel

und Juda, die beiden früher getrenten Völker weiden solle. Meinen Knecht David. עַבְדִּי nent ihn Jehova nicht blos in Bezug auf den Gehorsam (*Häv.*), sondern zugleich in Bezug auf seine Erwählung Jes. 42, 1 (*Hgstb.*). Keiner Widerlegung bedarf die Behauptung von *Hitz. Dav. Strauss* u. A., daß Ez. an die Auferweckung des frühern Königs David denke. Gemeint ist der Sproß Davids (Jer. 23, 5), der schon Hos. 3, 5 u. Jer. 30, 9 geradezu David heißt. In v. 24 wird das Verhältnis Jehova's zu diesem David näher bestimt: Jehova wird dann seinem Volke Gott, David aber Fürst in ihrer Mitte sein. Die lezten Worte weisen auf 2 Sam. 7, 8[b] zurück. Durch das Regiment Davids wird Jehova in Warheit Gott seines Volkes Israel werden; denn David wird das Volk in vollkommener Einheit mit Jehova weiden, nur den Willen Jehova's ausführen, nicht wie die schlechten Hirten in Gegensatz gegen Gott treten, weil er, wie dabei vorausgesezt wird, durch Einheit des Wesens mit Gott verbunden ist. — In v. 25 ff. wird der Gedanke, wie Gott durch die Hirtentreue des zukünftigen David seinem Volke Gott werden, sich ihm als Bundesgott bezeugen werde, weiter ausgeführt. Gott wird die Israel verheißenen Bundesgnaden vollkommen realisiren. Das Schließen des Friedensbundes darf man nicht nach Hos. 2, 20 auf einen Bund beschränken, den Gott mit den Thieren zu Gunsten seines Volkes schließen werde. Der Gedanke ist hier umfassender, involvirt nach Lev. 26, 4—6, welche Stelle Ez. dabei vor Augen hatte, alles Heil, welches Gott in seinen Verheißungen seinem Volke zugesagt hat: 1. die Ausrottung alles dessen, was Israel schädigen kann, der wilden Thiere, daß sie in den Wüsten und Wäldern sicher schlafen können (v. 25 vgl. Lev. 26, 6), 2. die Spendung reichlichen Regens, daß Feld und Land reichen Ertrag liefern wird (v. 26 f. vgl. Lev. 26, 4. 5). „Ich mache sie (die Israeliten) und die Umgebungen meines Hügels zum Segen.“ גִּבְעָתִי der Hügel Jehova's ist nach Jes. 31, 4 der Berg Zion, der Tempelberg mit Einschluß der Stadt Jerusalem. Die Umgebungen dieses Hügels sind das umliegende Land Israels. Zion mit dem umliegenden Lande aber ist nicht genant statt der Bewohner; noch weniger hat man mit *Hgstb.* gegen Context und Sprachgebrauch unter den Umgebungen des Hügels die Heidenvölker zu verstehen. Der Gedanke ist einfach der: Volk und Land wird der Herr zum Segen machen (*Häv. Klief.*). בְּרָכָה Segen ist stärker als „gesegnet“, vgl. Gen. 12, 2. Den Segen bringt der Regen zu seiner Zeit, welcher das Erdreich befruchtet. Dies wird geschehen, wenn der Herr die seinem Volke auferlegten Joche bricht. Diese Worte sind aus Lev. 26, 13, wo sie sich auf die Ausführung Israels aus der Knechtschaft Aegyptens beziehen, und sind von Ez. auf die künftige Erlösung Israels aus der Knechtschaft der Heiden übertragen. Zu עֹבְדִים בָּהֶם vgl. Ex. 1, 14. Dieser Gedanke wird v. 28 weiter ausgeführt und dann v. 29 alles Gesagte in den Gedanken: ich erwecke ihnen eine Pflanzung zum Namen u. s. w. zusammengefaßt. מַטָּע Pflanzung, wie 17, 7, nicht: Pflanzland (*Hitz.*). לְשֵׁם zum Namen d. h. nicht: Gott zum Ruhme (*de Wette*); sondern den Israeliten soll die Pflanzung, welche der Herr durch Spendung von Segensregen (v. 26) wachsen lassen wird, zum Namen gereichen, nämlich bei den Heiden, die daraus erkennen sollen, daß Israel ein von

seinem Gotte hochgesegnetes Volk ist. So werden die Worte durch den folgenden Satz erklärt: sie sollen nicht mehr durch Hunger im Lande weggeraft werden und nicht mehr die Schmach der Heiden tragen, die Schmach, welche die Heiden auf das im Elend befindliche Israel häufen, vgl. Zeph. 3, 19. Jer. 13, 11 und die Grundstelle Deut. 26, 29. Aus diesem Segen werden sie erkennen, daß Jehova ihr Gott mit ihnen und Israel sein Volk ist. Die Verheißung schließt v. 31 mit den das Ganze versiegelnden Worten: „ihr seid meine Herde, meine Weideherde (צֹאן מַרְעִית Jer. 23, 1 die Herde, die Gott selbst weidet); Menschen seid ihr, ich bin euer Gott.“ Daß diese lezten Worte nicht blos zur Erklärung des bildlichen Ausdrucks Herde dienen, bedarf keines Beweises; das Bild der Herde war jederman verständlich. Die Worte „machen auf die Tiefe und Größe der göttlichen Herablassung aufmerksam und begegnen dem Einwurfe des Schwachglaubens, daß einer so innigen Verbindung mit Gott der Mensch, der von der Erde הָאֲדָמָה genommen ist und zu ihr zurückkehrt, nicht fähig sei“ (*Hgstb.*).

Ueberblicken wir schließlich nochmals den Inhalt unserer Weissagung, so sind es folgende drei Momente des Heils, welche dem Volke Israel für die Zukunft verheißen werden: 1. der Herr wird sein Volk aus der Hand der schlechten Hirten befreien und es als seine Herde selbst weiden; 2. er wird sie aus der Zerstreuung sammeln, in das Land Israels zurückführen und daselbst weiden, der hilfsbedürftigen Schafe sich annehmen und die fetten und starken Schafe, welche die schwachen drängen, ausrotten; 3. er wird den zukünftigen David zum Hirten erwecken und unter dessen Hut seinem Volke die verheißenen Bundessegnungen in reichstem Maße zuwenden. Diese Heilstaten Gottes für sein Volk sind aber nach der richtigen Bemerkung von *Klief.* weder nach ihren Einzelnheiten und geschichtlichen Besonderheiten geschildert, noch in chronologischer Reihenfolge, in der sie geschichtlich nach einander eintreten werden, aufgeführt, sondern nach ihrem allgemeinen Zwecke und Charakter und nach ihren sachlichen Momenten zusammengestelt. Fragen wir nun nach der Erfüllung, so hat der Herr seinen Knecht David Israel zum Hirten erweckt durch die Sendung Jesu Christi, der gekommen ist, das Verlorene zu suchen und zu retten (Luc. 19, 10. Matth. 18, 11), und mit unverkennbarer Bezugnahme auf unsere und ähnliche prophetische Aussprüche sich den guten Hirten nent (Joh. 10, 11 ff.). Der Sendung Christi aber ging die Sammlung Israels aus dem babylonischen Exile vorher, wodurch sich Gott schon seiner Herde annahm. Da jedoch nur ein kleiner Teil von Israel den in Jesu erschienenen Messias als seinen Hirten annahm, so erging über das ungläubige Israel ein neues Gericht der Zerstreuung unter alle Völker, welches noch fortdauert, so daß dem Volke Israel noch in der Zukunft eine Sammlung bevorsteht. Dieses zweifache Gericht der Zerstreuung samt der zwiefachen Sammlung Israels ist in unserer Weissagung nicht geschieden, sondern einheitlich zusammengefaßt, so daß ihre Erfüllung zwar mit der Erlösung Israels aus dem babylonischen Exile und der Erscheinung Jesu Christi als des guten Hirten vom Geschlechte Davids begonnen, aber erst an dem der Zahl nach kleinsten

Teile Israels, der sich von Jesu Christo sammeln und weiden ließ, sich verwirklicht hat, hauptsächlich aber erst bei der Bekehrung Israels, welche der Apostel Paulus Röm. 11, 25 ff. in Aussicht stelt, sich realisiren wird. — Das Weitere über die schließliche Erfüllung s. später.

Cap. XXXV — XXXVI, 15. Die Verwüstung Edoms und die Wiederherstellung des Landes Israel.

Die beiden Abschnitte c. 35, 1—15 und 36, 1—15 bilden eine zusammenhängende Weissagung. Dies erhellt nicht nur aus ihrer formellen Anlage, indem beide unter die einleitende Formel: Und das Wort Jehova's geschah zu mir also, zusammengefaßt sind, sondern auch aus ihrem Inhalte, indem der Drohung wider das Gebirge Seir (35, 1—15) die Verheißung für die Berge Israels so gegenübergestelt ist, daß sie die Kehrseite und Ergänzung dazu bildet und selbst im Ausdrucke darauf Bezug genommen ist, vgl. 36, 4. 6 mit 35, 8 u. 36, 5ª mit 35, 15ᵇ. — Der Inhalt ist folgender: Das Gebirge Seir soll verödet werden (35, 1—4), weil Edom ewige Feindschaft und blutigen Haß gegen Israel hegt (v. 5—9), und weil es nach dem Lande Israel gelüstet und Jehova gelästert hat (v. 10—15). Dagegen das Bergland Israels, welches die Heiden wegen seiner Verwüstung geschmäht und sich als Beute zugeeignet haben (36, 1 —7), soll wieder von Israel bewohnt und gebaut werden und nicht mehr die Schmach der Heiden tragen (v. 8—15). Dieser Schlußgedanke (v. 15) weist auf 34, 29 zurück und zeigt, daß unsere Weissagung eine weitere Ausführung jenes Schlusses sein soll, zugleich aber, daß in der Verödung Edoms überhaupt der Sturz der gottfeindlichen Heidenwelt, und in der Wiederherstellung des Landes Israel die Wiederaufrichtung des gefallenen Gottesreiches geweissagt wird.

Cap. XXXV. **Die Verwüstung Edoms.** V. 1. *Und das Wort Jehova's geschah zu mir also:* V. 2. *Menschensohn, richte dein Angesicht wider das Gebirge Seir und weissage wider dasselbe,* V. 3 *und sprich zu ihm: Also spricht der Herr Jehova: siehe ich will an dich, Gebirge Seir, und werde meine Hand wider dich ausstrecken und dich zur Wüste und Wüstenei machen.* V. 4. *Deine Städte werde ich zu Trümmern machen und du wirst eine Wüste werden und solst erkennen, daß ich Jehova bin.* V. 5. *Weil du ewige Feindschaft hegst und die Söhne Israels dem Schwerte preisgabst zur Zeit ihrer Not, zur Zeit des Endfrevels,* V. 6 *darum sowahr ich lebe, ist der Spruch des Herrn Jehova's, werde ich dich zu Blut machen und Blut soll dir nachlaufen; da du Blut nicht gehaßt, so soll Blut dir nachlaufen.* V. 7. *Ich werde das Gebirge Seir zur Wüstnis und Wüste machen und aus ihm den Hin- und Wiederziehenden ausrotten,* V. 8 *und seine Berge mit seinen Erschlagenen füllen; auf deinen Hügeln und in deinen Thälern und in allen deinen Gründen sollen vom Schwert Durchbohrte fallen.* V. 9. *Zu ewigen Wüstnissen werde ich dich machen und deine Städte sollen nicht bewohnt sein, und ihr solt erkennen, daß ich Jehova bin.* V. 10. *Weil du sprichst: die beiden Nationen und die beiden Länder, sie sollen mein sein und wir werden es einnehmen, so doch Je-*

hova daselbst war, V. 11 *darum, sowahr ich lebe, ist der Spruch des Herrn Jehova's, werde ich tun gemäß deinem Zorn und deinem Eifer, wie du vermöge deines Hasses an ihnen getan, und werde mich unter ihnen kundtun, sowie ich dich richten werde.* V. 12. *Und du solst erkennen, daß ich Jehova alle deine Schmähungen gehört, die du gegen die Berge Israels gesprochen, indem du sagtest: „Sie sind verwüstet, uns sind sie gegeben zum Fraße."* V. 13. *Ihr habt mit eurem Munde gegen mich groß getan und wider mich eure Reden gehäuft; ich hab es gehört.* V. 14. *Also spricht der Herr Jehova: wenn sich die ganze Erde freuet, werde ich dir Verwüstung bereiten.* V. 15. *Wie du deine Freude hattest an dem Erbe des Hauses Israel, darum daß es verwüstet war, also werde ich dir tun; eine Wüste solst du werden, Gebirge Seir und ganz Edom insgesamt; und sie sollen erkennen, daß ich Jehova bin.*

Das Thema dieser Weissagung: Edom soll mit seinen Städten zur Wüste werden (v. 2—4) wird in zwei Strophen, die mit יַעַן וגו׳ beginnen (v. 5 u. 10) und gleich der Ankündigung des Thema's (v. 4ᵇ) mit וִידַעְתֶּם (וְיָדְעוּ) כִּי אֲנִי יי׳ schließen (v. 9 u. 15), durch Angabe der Frevel Edoms begründet und energisch ausgeführt. — Schon in c. 25 ist unter den feindlichen Grenzvölkern, denen Untergang gedroht wird, Edom mit genant (v. 12—14). Jene Weissagung galt den Edomitern nach ihrer geschichtlichen Stellung zum Volke Israel und Reiche Juda. In unserm Gottesworte dagegen komt Edom in Grundlage seiner feindseligen Stellung gegen das Bundesvolk als Repräsentant der dem Volke und Reiche Gottes feindlichen Welt und Menschheit in Betracht, wie in Jes. 34 u. 63, 1—6. Dies erhellt schon daraus, daß Edom Verwüstung bereitet werden soll, wenn die ganze Erde sich freut (v. 14), was auf Edom als kleines Einzelvolk nicht paßt, und noch deutlicher daraus, daß in der Heilsverheißung c. 36 nicht blos ganz Edom (v. 5), sondern überhaupt der Nachblieb der Heidenvölker (36, 3—7 u. 15) als Feinde genant sind, von deren Schmach und Druck Israel gerettet werden soll. Zu v. 2 vgl. 13, 17. הַר שֵׂעִיר heißt der von den Edomitern bewohnte gebirgige Landstrich zwischen dem todten Meere und dem älanitischen Golfe, s. zu Gen. 36, 9. Die Weissagung ist gegen das Land gerichtet, gilt aber zugleich dem Volke, welches durch seine Feindschaft gegen Israel sich die Verödung seines Landes zuzieht. Zu v. 3 vgl. 6, 14 u. a. חָרְבָּה Zerstörung. — In v. 5 ist als Schuld Edoms genant ewige Feindschaft gegen Israel, die zwar in 25, 15 auch den Philistern beigemessen wird, bei Edom aber ihre tiefere Wurzel in dem feindseligen Verhalten Esau's gegen Jakob Gen. 25, 22 ff. 27, 37 hatte und sich, wie schon Amos 1, 11 sagt, in ewiger Bewahrung seines Grimmes gegen das Bundesvolk zeigte, so daß Edom jede Gelegenheit zur Vernichtung desselben benuzte, und wie Ez. ihm vorhält, bei dem Untergange des Reiches Juda die Söhne Israels dem Schwerte preisgab. הִגִּיר עַל יְדֵי חֶרֶב eig. hingießen auf (— in) die Hände des Schwerts d. h. der Gewalt des Schwertes preisgeben, vgl. Ps. 63, 11. Jer. 18, 21. בְּעֵת אֵידָם erinnert an בְּיוֹם אֵידָם Ob. v. 13, wird aber hier durch בְּעֵת עֲוֹן קֵץ näher bestimt und auf die Zeit des Untergangs der Israeliten bei der chaldäischen Eroberung und Zerstörung Jerusalems beschränkt. בְּעֵת עֲוֹן קֵץ wie 21, 30. Wegen dieser

Aeußerung seiner Feindschaft will der Herr Edom zu Blut machen v. 6. Dieser Ausdruck ist wol gewählt, um mit דָּם auf אֱדֹם anzuspielen. Edom soll das werden, woran sein Name erinnert. Zu Blut machen heißt aber nicht blos: mit Blutvergießen erfüllen oder den Boden mit Blut röthen (*Hitz.*), sondern wie 16,38: in Blut gleichsam verwandeln, darin aufgehen lassen. Blut soll dich verfolgen, „wie einem Mörder die Blutschuld überall folgt, um Rache schreit und ihn so der Strafe überliefert“ (*Häv.*). אִם לֹא kann nicht Schwurpartikel, von חַי־אָנִי abhängig, sein, weil diese Partikel eine affirmirende Beteuerung einführt, was hier nicht paßt, da דָּם in diesem Zusammenhange unmöglich Blutsverwandtschaft bedeuten kann. אִם לֹא bed. wenn nicht, wobei die conditionale Bed. des אִם mit der causalen zusammenfält; wenn = da. Die ungewöhnliche Trennung des לֹא vom Verbum ist dadurch veranlaßt, daß דָּם zur Vermeidung des Zusammenstoßens mit וְדָם dem Verbum voraufgestelt worden. Blut hassen = Abscheu vor Blutvergießen, Morden haben. Diese Drohung ist in v. 7 u. 8 weiter ausgeführt. Das Land Edom soll zur völligen und ewigen Wüstenei, seine Bewohner sollen durch Krieg ausgerottet werden. Die Wortform שִׁמְמָה steht für שְׁמָמָה und ist nicht in מְשַׁמָּה zu ändern. Bei dem wiederholten Vorkommen von מְשַׁמָּה ist die Annahme eines Schreibfehlers nicht warscheinlich, noch weniger die Fortpflanzung eines solchen Schreibfehlers. עֹבֵר וָשָׁב wie Sach. 7,14. Zu v. 8 vgl. 32,5.6 u. 31,12. Das *Chet.* תִּישַׁבְנָה ist *scriptio plena* für תֵּשַׁבְנָה, Imperf. Kal von יָשַׁב in der intransitiven Bed. bewohnt sein. Das *Keri* תָּשֹׁבְנָה von שׁוּב ist eine unnötige und noch dazu unpassende Correctur, da שׁוּב nicht *restitui* bedeutet.

In der zweiten Strophe v. 10—15 wird als zweiter Grund zur Verödung Edoms genant sein Gelüsten nach dem Besitze Israels und seines Landes, den es an sich reißen wolte, obgleich es wußte, daß sie Jehova's Eigentum waren, wodurch Edoms Haß gegen Israel zur Schmähung Jehova's wurde. Die beiden Völker und beiden Länder sind Israel und Juda mit ihren Ländern, also das ganze heilige Volk und Land. אֶת ist *nota accus.*: die beiden Völker anlangend, mein sind sie. Das Suffix an יְרִשְׁנוּהָ ist *neutrum* und auf das Vorhergehende überhaupt zu beziehen. וַיהוָה שָׁם הָיָה ist Umstandssatz, durch den Edoms Gelüsten ins rechte Licht gesezt, als ein Angriff auf Jehova charakterisirt wird. Jehova war daselbst, in dem Lande, welches Edom in Besitz nehmen wolte. *Klief.*'s Uebersetzung: und Jehova *ist* doch daselbst, verstößt, indem sie das *praeter.* הָיָה ins Präsens umsezt, gegen den hebr. Sprachgebrauch; und sein Einwand gegen die sprachlich allein zulässige Uebersetzung: da doch Jehova daselbst war, „daß sie dem Ez. den Gedanken unterlege, als ob das heilige Land ehedem Gottes Land und Wohnsitz gewesen sei, jezt aber nicht mehr“, zieht mit Unrecht den geschichtlichen Tatbestand in Zweifel. Denn Jehova hatte wirklich vor Zerstörung des Tempels seinen Wohnsitz in Canaan verlassen, aber ohne damit sein Eigentumsrecht auf das Land aufzugeben, da er nur um der Sünden Israels willen Tempel, Stadt und Land den Heiden zur Verwüstung preisgegeben hatte: „Edom aber handelte so, als ob Israel ohne Gott dastände unter den Völkern, Jehova von ihm für immer gewichen sei“ (*Häv.*), oder vielmehr als ob Je-

hova ein ohnmächtiger, nichtiger Gott wäre, der sein Volk nicht hätte gegen die Macht der Heidenvölker schützen können. Dafür will der Herr Edom vergelten, entsprechend seinem aus Haß geübten Zorn und Eifer. נוֹדַעְתִּי בָם ich werde mich an ihnen (den Israeliten) kundtun, sowie ich dich richte d. h. dadurch daß er Edom für seine Frevel straft, wird er sich Israel als Gott bezeugen, der sein Volk und sein Eigentum nicht ungestraft antasten läßt. Daran soll Edom erfahren, daß er Jehova ist, der allwissende Gott, der die Schmähungen seiner Feinde gehört hat (v. 12 f.), und der allmächtige Gott, welcher denen, die so stolze Reden führen, nach ihrem Tun vergilt (v. 14 u. 15). נָאָצוֹת hat wegen des Hauchlautes im Vortone Kamez festgehalten, neben נֶאָצוֹת Neh. 9, 18. 26; vgl. *Ew.* §. 69[b]. — Der Ausdruck: Berge Israels für Land Israel v. 12 u. 36, 1 ist durch den Gegensatz: Berg (Gebirge) Seir veranlaßt. Das *Chet.* שממה ist שְׁמֵמָה auszusprechen und gegen das *Keri* festzuhalten. Der Singular sächlichen Geschlechts ist in abgebrochener, affectvoller Rede mit Nachdruck gebraucht und *ad sensum* auf das Land zu beziehen. הִגְדִּיל בְּפֶה mit dem Munde großtun d. h. stolze Reden führen wider Gott d. i. der Sache nach Gott verhöhnen, vgl. das sinnverwandte הִגְדִּיל פֶּה Ob. v. 12. הַעְתִּיר hier nach aram. Sprachgebrauch für הֶעְשִׁיר viel machen, häufen. In כִּשְׂמֹחַ v. 14 ist כְּ Zeitpartikel, wie öfter vor Infinitiven, z. B. Jos. 6, 20: wenn die ganze Erde sich freut, nicht etwa „eben über deine Verödung" (*Hitz.*), was keinen vernünftigen Gedanken ergibt, sondern: wenn aller Welt Freude bereitet wird, werde ich dir Verwüstung bereiten. Durch diesen Gegensatz wird כָּל־הָאָרֶץ auf die Welt mit Ausnahme Edoms beschränkt, d. h. auf die Menschheit, welche zu Gott und seinem Volke anders steht als Edom, d. h. welche den Herrn als warhaftigen Gott anerkent. Hieraus folgt, daß Edom die gottfeindliche Welt repräsentirt. In כְּשִׂמְחָתְךָ v. 15 ist כְּ Vergleichungspartikel und der Sinn von v. 15 dieser: wie du über die Verödung des Erbteils des Hauses Israel dich freutest, so will ich andere über deine Verödung sich freuen lassen. In v. 15[b] fassen wir תִּהְיֶה mit LXX, *Vulg. Syr.* u. A. als zweite, nicht als dritte Person. כָּל־אֱדוֹם כֻּלָּהּ dient zur Verstärkung des הַר־שֵׂעִיר, vgl. 11, 15. 36, 10.

Cap. XXXVI, 1—15. **Die Wiederherstellung und Segnung Israels.** V. 1. *Und du Menschensohn, weissage den Bergen Israels und sprich: Berge Israels, höret das Wort Jehova's:* V. 2. *Also spricht der Herr Jehova: weil der Feind über euch spricht: Ha! die ewigen Höhen sind uns zum Besiztum geworden,* V. 3 *darum weissage und sprich: Also spricht der Herr Jehova: weil, eben weil man euch verwüstet und anschnaubt von ringsumher, so daß ihr Besiztum dem Nachbliebe der Nationen geworden und ins Gerede der Zunge und Geschwätz der Leute gekommen seid,* V. 4 *darum, ihr Berge Israels, höret das Wort des Herrn, Jehova's: Also spricht der Herr Jehova zu den Bergen und Hügeln, zu den Gründen und Thälern und zu den wüsten Trümmern und den verlassenen Städten, welche zur Beute und zum Spotte geworden sind dem Nachbliebe der Nationen ringsum,* V. 5 *darum also spricht der Herr Jehova: warlich im Feuer meines Eifers habe ich geredet wider den Nachblieb der Nationen und wider Edom insgesamt, welche mein Land sich zur Besitzung gemacht ha-*

ben in ganzer Herzensfreude, in Verachtung der Seele, um es auszuleeren zur Beute. V. 6. *Darum weissage über das Land Israel und sprich zu den Bergen und Hügeln, zu den Gründen und Thälern: Also spricht der Herr Jehova: siehe in meinem Eifer und Grimme habe ich geredet, weil ihr die Schmähung der Nationen getragen.* V. 7. *Darum so spricht der Herr Jehova: Ich, ich habe meine Hand erhoben; warlich die Nationen rings um euch her, sie sollen ihre Schmach tragen.* V. 8. *Ihr aber, ihr Berge Israels, solt eure Zweige treiben und eure Frucht tragen meinem Volke Israel, denn sie werden bald kommen.* V. 9. *Denn siehe ich will zu euch und wende mich zu euch und ihr solt bearbeitet und besäet werden.* V. 10. *Ich werde auf euch Menschen mehren, das ganze Haus Israel allzumal, und die Städte sollen bewohnt und die Trümmer aufgebaut werden.* V. 11. *Und ich werde auf euch Menschen und Vieh mehren, sie sollen sich mehren und fruchtbar sein, und werde euch bewohnt machen wie in eurer Vorzeit, und euch Gutes erzeigen mehr als in euren frühern Tagen, und ihr solt erkennen, daß ich Jehova bin.* V. 12. *Ich werde auf euch Menschen, mein Volk Israel, wandeln lassen und sie sollen dich besitzen, und du solst ihnen zum Erbteil sein und sie nicht ferner kinderlos machen.* V. 13. *Also spricht der Herr Jehova: weil sie zu euch sprechen; „eine Menschenfresserin bist du und hast dein Volk kinderlos gemacht“,* V. 14 *darum solst du nicht ferner Menschen fressen und dein Volk nicht ferner straucheln machen, ist der Spruch des Herrn, Jehova's.* V. 15. *Und ich werde dich nicht ferner hören lassen die Schmähung der Nationen und die Schmach der Völker solst du nicht ferner tragen, und solst dein Volk nicht ferner straucheln machen, ist der Spruch des Herrn, Jehova's.*

Diese Weissagung ergeht über das Land Israel, wie v. 6 klar ausgesprochen ist, während v. 1 u. 4 im Gegensatz zu dem Gebirge Seir (c. 35) die Berge Israels statt des Landes genant sind, s. zu 35, 12. Die Verheißung bewegt sich durchweg im Gegensatze zu der Drohung gegen Edom c. 35. Weil Edom darüber jubelt, daß das verwüstete heilige Land ihm zum Besitze anheimgefallen, darum soll das verwüstete Land wieder gebaut und besäet und von Israel bewohnt werden wie in der Vorzeit; die Heidenvölker ringsum dagegen sollen ihre Schmach tragen, indem wie schon bemerkt, Edom zu dem Begriffe der Heidenvölker rings um Israel erweitert ist (v. 3—7). In v. 2 ist ganz allgemein הָאוֹיֵב der Feind genant und von ihm ausgesagt, was 35, 5 u. 10 von Edom gesagt war; in v. 3 u. 4 wird dieser Feind als Nachblieb der Heidenvölker und erst in v. 5 durch den Zusatz: und ganz Edom insgesamt näher bezeichnet. Die גּוֹיִם ringsum (אֲשֶׁר מִסָּבִיב v. 4 vgl. mit v. 3) sind die Heidenvölker, welchen in c. 25 u. 26 wegen ihrer Schadenfreude über Jerusalems und Juda's Verwüstung der Untergang gedroht worden. Daraus erklärt sich die Bezeichnung dieser Völker als שְׁאֵרִית הַגּוֹיִם Rest, Nachblieb der Heidenvölker, welche voraussezt, daß das Gericht über dieselben ergangen und von ihnen nur ein Rest übrig geblieben ist, der das verwüstete Land Israels sich zueignen will. Die Bezeichnung dieses Landes: בָּמוֹת עוֹלָם ewige d. h. uralte Höhen weist auf גִּבְעוֹת עוֹלָם Gen. 49, 26. Deut. 33, 15 zurück und ist gewählt, um das Land als ein durch uralte Verheißungen dem Volke Israel

zugesichertes Besiztum darzustellen, wodurch der Versuch der Feinde, dieses Land an sich zu reißen, zu einem Frevel gegen Gott den Herrn geworden. Die Entrüstung über solchen Frevel prägt sich in dem Affecte der Rede aus. Ezech. wird, wie *Ew.* treffend bemerkt, „von ungewöhnlichem Feuer ergriffen, so daß nach der kurzen Angabe v. 2 das „darum“ sich erst fünfmal wiederholt, indem immer aufs neue die Gründe gegen diese Feinde sich eindrängen, bevor die Rede ruhiger bei den Bergen Israels stehen bleibt, von denen sie eigentlich handeln wolte“. Wegen יַעַן בְּיַעַן s. zu 13, 10. שַׁמּוֹת ist ein nach Analogie der Verba ל״ה gebildeter Infinitiv Kal (vgl. *Ew.* §. 238e) von שָׁמֵם wüste sein, verwüsten, wie Dan. 8, 13. 9, 27. 12, 11, und nicht mit *Hitz.* nach Jes. 42, 14 in der Bed. von נָשַׁם zu nehmen. שָׁאַף schnauben s. v. a. wonach schnappen. Dies fordert die Vergleichung mit v. 4b, wo הָיָה לְבַז dem שַׁמּוֹת וְשָׁאֹף und לְלַעַג dem תֵּעָלוּ עַל שְׂפַת וגו׳ correspondirt. In der Verbindung שְׂפַת לָשׁוֹן bed. שָׂפָה Lippe als Werkzeug der Rede geradezu die Rede und לָשׁוֹן Zunge ist personificirt für אִישׁ לָשׁוֹן Ps. 140, 12 der Zungenmann d. i. Schwätzer. In v. 4 ist der Begriff Berge Israels in Berge, Hügel, Gründe und Thäler (vgl. 31, 12. 32, 5. 6) erweitert und diese Umschreibung des Landes durch den Zusatz: wüste Trümmer und verlassene Städte näher bestimt. אִם לֹא v. 5 ist Schwurpartikel vgl. 5, 11 u. ö. und das *perf.* דִּבַּרְתִּי nicht rein prophetisch, sondern zugleich Präteritum. Gott hat über die Völker ringsum bereits ein Drohwort ausgesprochen in c. 25. 26 u. 35 und spricht es nochmals aus, daß sie ihre Schmach tragen solten. אֵשׁ קִנְאָה ist der Feuereifer des Zorns. כֻּלָּא aramais. Form für כֻּלָּהּ 35, 15. Zu בִּשְׁאָט נֶפֶשׁ vgl. 25, 6. In dem verschieden gedeuteten לְמַעַן מִגְרָשָׁהּ לָבַז halten wir mit *Ges.* u. A. מִגְרַשׁ für eine aramäische Infinitivform von גָּרַשׁ in der durch das Syrische gesicherten Bed. ausleeren; denn Substantiv kann מִגְרַשׁ wegen לְמַעַן nicht sein und *Hitz.*'s Conjectur לָבֹז mit der Uebersetzung: um zu rauben seinen Ertrag, scheitert schon daran, daß die Trennung der Präposition לְמַעַן לְ durch ein dazwischengeschobenes Wort beispiellos ist, außerdem aber מִגְרַשׁ auch nicht Ertrag bedeutet. Der Gedanke von v. 6 u. 7 ist folgender: weil Israel bisher die Schmähung der Heiden getragen, so sollen die Heiden nun ihre eigene Schmach tragen. Das Erheben der Hand ist Gestus des Schwörens, wie 20, 6 u. ö. Das Land Israel aber soll Segen empfangen. Dieser Segen wird v. 8 im Allgemeinen als ein Fruchttragen der Berge d. i. des Landes Israels beschrieben und sein baldiges Eintreten angekündigt, sodann v. 9 ff. im Einzelnen ausgemalt. In dem Satze כִּי קֵרְבוּ לָבוֹא sind nicht mit *Klief.* die Israeliten als Subject zu denken, wonach ihre baldige Heimkehr aus dem Exile in Aussicht gestelt würde. Dazu paßt das כִּי nicht, weil לְעַמִּי יִשׂ׳ unmittelbar vorhergeht, wodurch die Annahme, daß Ez. bei den Bergen die Bewohner im Sinne habe, ausgeschlossen wird. Subject sind die verheißenen Güter oder die Triebe und Früchte, welche die Berge tragen sollen, wie fast alle Ausll. die Worte nach Analogie von Jes. 56, 1 gefaßt haben. Mit כִּי v. 9 wird die Ausführung des verheißenen Segens in der Form einer Begründung der allgemeinen Verheißung angeschlossen. Die Berge sollen bebaut, die Menschen auf ihnen, nämlich das gesamte Israel vermehrt, die verödeten Städte wieder aufge-

baut werden, daß Israel wie in der Vorzeit im Lande wohnen, fruchtbar und gesegnet sein soll. Diese Verheißung hat sich zwar nach der Rückkehr eines Teils des Volkes unter Serubabel und Esra in schwachen Anfängen erfült, aber die Mehrung und Segnung, welche die aus Babel Zurückgekehrten erfahren haben, blieb doch weit hinter dem Heile zurück, welches hier, besonders in v. 12—15 verheißen wird. Nach v. 12 soll das Land dem Volke Israel zum Erbteile werden und soll die Israeliten nicht ferner kinderlos und nach v. 14 nicht mehr straucheln machen, und das Volk soll auch nicht mehr die Schmach der Heiden tragen. Aber der aus dem Exil zurückgekehrte Teil des Volkes blieb nicht nur unter der Herschaft der Heiden, sondern hatte auch vielfach noch die Schmach der Heiden zu tragen, und wurde endlich, weil Israel nicht nur gestrauchelt, sondern durch Verwerfung seines Heilandes sehr tief gefallen ist, wieder aus dem Lande unter die Heiden zerstreut und das Land völlig verwüstet — bis auf diesen Tag. In v. 12 bezieht sich das Masculinsuffix an וִירֵשׁוּךָ auf das Land als הַר gedacht, welches auch zu הָיִיתָ und תוֹסִף Subject ist. Erst in v. 13f. tritt der Begriff des Landes so hervor, daß das Föminin gebraucht wird. שִׁכְּלָם sie (die Israeliten) kinderlos, verwaist machen wird v. 13f. durch אֹכֶלֶת אָדָם Menschen fressend erläutert. Daß das Land seine Bewohner fresse, sagen die Kundschafter Num. 13, 32 vom Lande Canaan aus und 2 Kg. 2, 19 ist von der Gegend von Jericho gesagt, daß sie wegen ihres schlechten Wassers מְשַׁכֶּלֶת sei d. h. Fehlgeburten bewirke. Diese leztere Stelle komt hier nicht in Betracht, wol aber die erste (Num. 13, 32), auf die Ez. offenbar Bezug nimt. Denn daß er שִׁכְּלָם durch אֹכֶלֶת אָדָם verdeutlicht oder erweitert, unterliegt keinem Zweifel. Wenngleich nämlich der Vorwurf, daß es Menschen fresse, dem Lande von den Feinden oder Gegnern Israels gemacht wird (אֹמְרִים לָכֶם man sagt euch), so wird die Warheit des Vorwurfs zugegeben, indem gesagt wird, daß das Land künftig nicht mehr Menschen fressen solle, jedoch ohne Wiederholung des שִׁכֵּל. Der Sinn aber, in welchem Ez. von dem Lande sagt, daß es אֹכֶלֶת אָדָם gewesen sei und künftig nicht mehr sein soll, bestimt sich nach dem וְגוֹיֵךְ לֹא תַכְשִׁלִי עוֹד du wirst dein Volk nicht mehr straucheln machen, welches v. 14^b an Stelle des מְשַׁכֶּלֶת גּוֹיֵךְ הָיִית v. 14^a hinzugesezt ist. Hienach wurde das Land Menschen fressend dadurch, daß es sein Volk straucheln machte d. h. in Sünden verstrickte (das *Keri* תְשַׁכְּלִי für תַכְשִׁלִי ist eine schlechte Correctur, deren Unrichtigkeit durch לֹא־תַכְשִׁלִי עוֹד v. 15 über jeden Zweifel erhoben wird). Sonach werden wir das „Menschenfressen“ nicht nach Num. 13, 32 davon verstehen, wenigstens nicht darauf beschränken dürfen, daß das Land seiner Lage und Fruchtbarkeit wegen ein Zankapfel sei, um dessen Besitz die Völker sich streiten, wobei die Einwohner aufgerieben würden; noch weniger aber dürfen wir mit *Ew.* u. *Hitz.* an das lebhafte Treiben und Drängen, welches die Einzelnen schnell aufreiben mußte, denken. Hängt die Aufreibung der Bevölkerung mit dem Straucheln zusammen, so wird das Volk durch die Folgen seiner Sünden gefressen d. h. durch Strafgerichte — Unfruchtbarkeit, Seuchen und Krieg, welche Gott Israel für seinen Abfall von ihm gedroht hat. Diese Gerichte Gottes hatten das Land entvölkert, und diese Tatsache

wurde von den Heiden in ihrer Weise dem Lande beigemessen und den Israeliten zur Schmach vorgehalten. Diesen Vorwurf will der Herr für die Zukunft beseitigen und den Heiden jeden Anlaß zur Schmähung seines Volks nehmen, nämlich dadurch daß er seinem Lande und Volke den Segen zuwenden werde, welchen er im Gesetze den Erfüllern seiner Gebote verheißen hat. Dies kann aber nur so geschehen, daß er den Anstoß zum Straucheln, zum Sündigen beseitigt, indem er nach v. 25 ff. vgl. mit 11, 18 ff. sein Volk von allen Unreinigkeiten und Götzen reinigt und ihm ein neues Herz und einen neuen Geist gibt. Das *Keri* גּוֹיַיִךְ in v. 13. 14. 15 ist eine unnötige Aenderung des richtigen *Chet.* גּוֹיֵךְ. — In v. 15 wird durch nochmalige Zusammenfassung der Hauptgedanken diese Verheißung abgerundet und abgeschlossen.

Cap. XXXVI, 16—38. Die Begründung des Heils durch die Heiligung Israels.

Weil Israel durch seine Sünden sein Land verunreinigt hat, so hat Gott das Volk unter die Heiden zerstreut, weil es aber auch unter den Heiden seinen Namen entweiht, so will er um seines heiligen Namens willen Schonung üben (v. 16—21), Israel aus den Ländern sammeln, von seinen Sünden reinigen und durch Verleihung seines Geistes heiligen, daß es in seinen Geboten wandele (v. 22—28), und es so segnen und mehren, daß sowol die Völker ringsum als Israel selber erkennen werden, daß er der Herr ist (v. 29—38). — Diese Verheißung gibt sich zwar durch die Einleitungsformel v. 16 und durch ihren Inhalt als ein selbständiges Gotteswort zu erkennen, schließt sich aber sachlich eng an das vorhergehende Gotteswort an, indem sie einerseits das Motiv, welches Gott zur Wiederannahme und Segnung seines Volks bestimt, andererseits das Mittel, wodurch er das c. 34 u. 36, 1—15 verkündigte Heil dauernd begründen werde, darlegt. Den Kern dieser Verheißung bilden die Vv. 25—28, worauf v. 17—24 vorbereiten und wozu v. 29—38 die weitere Ausführung liefern.

V. 16—21. Dem seiner Sünden wegen verstoßenen Volke will der Herr um seines heiligen Namens willen Schonung angedeihen lassen. V. 16. *Und das Wort Jehova's geschah zu mir also:* V. 17. *Menschensohn, das Haus Israel wohnte in seinem Lande und verunreinigte dasselbe mit seinem Wandel und seinen Taten; wie die Unreinigkeit des unreinen Weibes war sein Wandel vor mir.* V. 18. *Da schüttete ich meinen Grimm über sie aus wegen des Blutes, das sie im Lande vergossen und weil sie es durch ihre Götzen verunreinigt hatten,* V. 19 *und zerstreute sie unter die Nationen und sie wurden in die Länder versprengt; nach ihrem Wandel und ihren Taten richtete ich sie.* V. 20. *Und sie kamen zu den Nationen, wohin sie kamen, und entweihten meinen heiligen Namen, indem man von ihnen sagte: „Jehova's Volk sind diese und sind aus seinem Lande gezogen."* V. 21. *Und so hatte ich Mitleid mit meinem heiligen Namen, welchen entweiht hat das Haus Israel unter den Nationen, wohin sie kamen.* — Die Rede begint mit Darlegung der Ursachen, weshalb Gott sein Volk unter die Heiden verstoßen hat, nämlich wegen seiner Sünden und Götzen-

greuel, wodurch die Israeliten das Land entweiht haben, vgl. Lev. 18, 28. Num. 35, 34. Ihr Wandel glich der allerekelsten Unreinheit, der Unreinheit des Weibes in ihrem Blutgange Lev. 15, 19, womit schon Jes. 64, 5 die moralische Verderbtheit Israels verglichen wird. — Mit וָאֶשְׁפֹּךְ v. 18 wird die Folge der Verunreinigung des Landes durch das Volk eingeführt. In v. 17 ist וַיְטַמְּאוּ die Fortsetzung des Particips יֹשְׁבִים und das Partic. den Zustand in der Vergangenheit ausdrückend, wie aus dem וָאֶשְׁפֹּךְ וגו׳ zu ersehen. Die Vergleichung in v. 17ᵇ ist erläuternder Umstandssatz. Zu v. 18 vgl. 7, 8 u. zu עַל הַדָּם וגו׳ 22, 3. 6. Der lezte Satz: und durch ihre Götzen haben sie es verunreinigt, ist lose angereiht, enthält aber der Sache nach ein zweites Motiv, weshalb Gott seinen Zorn über das Volk ausgeschüttet hat. Zu v. 19 vgl. 22, 15. וַיָּבוֹא v. 20 geht auf בֵּית־יִשְׂרָאֵל, ohne daß man deshalb וַיָּבֹאוּ zu lesen braucht. Willkürlich ist die Ergänzung des dem Zusammenhange ganz fremden Subjects: die Kunde von dem an Israel Geschehenen kam vor die Heiden (*Klief.*), denn nicht die Kunde von Israel, sondern Israel selbst kam zu den Heiden und entweihte den heiligen Namen Gottes. Dies wird nicht nur in v. 21ᵇ ganz unzweideutig, sondern auch schon in v. 20 gesagt. Daraus daß hier die Gottes Namen entweihende Rede der Heiden angeführt wird, folgt nicht, wie *Klief.* meint, daß die Heidenvölker als die den Namen Gottes Entweihenden zu denken seien. In der Rede: „Jehova's Volk sind diese und sind aus seinem (Jehova's) Lande ausgegangen" liegt eine Entweihung des heiligen Namens Gottes nur dann, wenn entweder das Ausziehen als unfreiwillig, als Wegführung durch die Gewalt der Heiden gefaßt wird, oder wenn die Israeliten durch ihr Betragen unter den Heiden die Heiligkeit des Volkes Gottes verleugneten. Die meisten Ausll. haben sich für die erste Ansicht entschieden. So erklärt z. B. *Vatabl.: si fuisset Deus eorum, qualem praedicant, omnipotens, non permisisset eos expelli e terra sua.* Und hiefür müssen auch wir uns entscheiden, nicht blos wegen der Parallelstellen, wie Num. 14, 16. Jer. 33, 24, die für diese Auffassung sprechen, sondern hauptsächlich wegen des folgenden, wonach die Heiligung des göttlichen Namens unter den Völkern darin besteht, daß Gott Israel aus seiner Zerstreuung unter die Nationen sammelt und in sein Land zurückführt, vgl. v. 23 u. 24. Demzufolge kann die Entweihung desselben nur in dem Factum bestanden haben, daß Israel aus seinem Lande weggeführt und in die Heidenländer zerstreut wurde. Da nämlich die Heiden nur Nationalgötter kanten und auch Jehova nur für einen solchen Nationalgott Israels hielten, so sahen sie in der Zerstörung des Reiches Juda und in der Wegführung des Volks nicht ein Gericht des allmächtigen und heiligen Gottes über sein Volk, sondern hielten diese Katastrophe für ein Zeichen der Ohnmacht Jehova's, sein Land zu schützen und sein Volk zu retten. Diesen Wahn kann Gott nur dadurch zerstören, daß er sich durch Erlösung und Verherrlichung seines Volkes vor den Heiden als allmächtigen Gott und Herrn der ganzen Welt offenbart. וָאֶחְמֹל עַל־שֵׁם ק׳ so hatte ich Mitleid, Erbarmen mit meinem heiligen Namen. Das Präterit. ist prophetisch, sofern die Erbarmung in der Sammlung Israels aus den Völkern besteht, die in v. 22 ff. als noch bevorstehend verkündigt wird. Falsch ist

die Uebersetzung: ich schonte (ihrer) um meines heiligen Namens willen (*LXX Häv.*), denn חָמַל wird mit עַל der Person und der Sache, der man Erbarmen erweist, construirt, vgl. 16,5. 2 Chr. 36,15.17.

V. 22—28. Um seines heiligen Namens willen wird der Herr Israel aus der Zerstreuung in sein Land zurückführen, von seinen Sünden reinigen und durch seinen Geist zu seinem Volke heiligen. V. 22. *Darum sprich zum Hause Israel: So spricht der Herr Jehova: nicht um euretwillen tue ich es, Haus Israel, sondern um meines heiligen Namens willen, den ihr entweiht habt unter den Nationen, wohin ihr gekommen seid.* V. 23. *Ich werde heiligen meinen großen Namen, den unter den Nationen entweihten, den ihr entweihet habt in ihrer Mitte, daß die Nationen erkennen sollen, daß ich Jehova bin, ist der Spruch des Herrn, Jehova's, wenn ich mich an euch heilig erweise vor ihren Augen.* V. 24. *Ich werde euch aus den Nationen nehmen und euch sammeln aus allen Ländern und euch in euer Land bringen,* V. 25 *und werde auf euch reines Wasser sprengen, daß ihr rein werdet; von allen euren Unreinigkeiten und von allen euren Götzen werde ich euch reinigen,* V. 26 *und werde euch ein neues Herz geben und einen neuen Geist in euer Inneres geben; ich werde das Herz von Stein aus eurem Fleische nehmen und euch ein Herz von Fleisch geben.* V. 27. *Meinen Geist werde ich in euer Inneres geben und machen, daß ihr in meinen Satzungen wandelt und meine Rechte haltet und tuet.* V. 28. *Und ihr solt wohnen in dem Lande, das ich euren Vätern gegeben, und solt mein Volk werden und ich werde euer Gott sein.* — Diese Vv. zeigen, wie der Herr seines heiligen Namens sich erbarmen, wie er der Schmähung desselben ein Ende machen und seine Ehre vor den Heiden rechtfertigen wird. „Nicht um euret willen" d. h. nicht weil ihr durch euer Verhalten Anspruch auf Errettung habt (vgl. Jes. 48,11. Deut. 9,6), sondern um meines heiligen Namens willen d. h. um meinen von den Heiden entweihten Namen als heilig zu erweisen, tue ich es, nämlich das von v. 23 an Folgende. Heiligen d. h. heilig erweisen will der Herr seinen Namen dadurch, daß er sich an Israel heilig erweist. קִדֵּשׁ ist nicht = verherrlichen, obgleich die göttliche Heiligkeit den Begriff der Herrlichkeit involvirt. Heiligen ist Entfernung, Tilgung der Flecken und Makel, die einer Sache anhaften. Die Preisgebung seines Volks wurde von den Heiden für ein Zeichen der Ohnmacht Jehova's gehalten. Diesen Makel, durch den seine Allmacht und Herrlichkeit verunehrt wurde, will Gott wegschaffen, indem er Israel aus den Heiden sammeln und verherrlichen wird. Statt לְעֵינֵיכֶם haben die alten Verss. לְעֵינֵיהֶם ausgedrückt. Diese Lesart findet sich auch in vielen *Codd.* und den ältesten Ausgg. und wird von der großen Masora bestätigt, auch durch die Parallelstellen 20, 41. 28,25 empfohlen, so daß sie wol den Vorzug verdient, obschon auch לעיניכם sich rechtfertigen läßt. Da nämlich auch Israeliten in ihrem Elende kleingläubig verzagten, so mußte Jehova auch vor ihnen seinen großen Namen heiligen. Der große Name Jehova's ist seine allmächtige Erhabenheit über alle Götter, vgl. Mal. 1,11.12. Das erste was Jehova zur Heiligung desselben tut, ist die Zurückführung Israels aus der Zerstreuung in sein Land v. 24 vgl. 11,17. 20,41 f.; das weitere ist die Rei-

nigung desselben von seinen Sünden. Der bildliche Ausdruck: besprengen mit reinem Wasser ist von den gesetzlichen Lustrationen, namentlich der Reinigung von der Todesunreinheit durch Besprengung mit dem aus der Asche der rothen Kuh bereiteten Sprengwasser (Num. 19,17—19) hergenommen, vgl. Ps. 51,9. Auf die Reinigung von Sünden, welche der Rechtfertigung entspricht und nicht mit der Heiligung (*Schmieder*) zu confundiren ist, folgt die Erneuerung durch den heiligen Geist, welcher das alte steinerne Herz wegnimt und ein neues fleischernes Herz in dem Innern schafft, daß der Mensch Gottes Gebote erfüllen, in einem neuen Leben wandeln kann, v. 26—28 vgl. 11,18—20, wo diese Verheißung schon vorgekommen und über ihre Erfüllung das Nötige bemerkt worden ist. — Hinsichtlich der Construction עָשָׂה אֵת אֲשֶׁר וגו׳ tun, bewirken, daß ihr wandelt, vgl. *Ew.* §. 337ᵇ.

V. 29—38. Sein also erneuertes und geheiligtes Volk wird der Herr reich segnen, mehren und verherrlichen. V. 29. *Und ich werde euch helfen von allen euren Unreinigkeiten, und werde dem Korn rufen und es mehren und nicht ferner Hunger über euch bringen,* V. 30 *sondern werde die Frucht des Baums und den Ertrag des Feldes mehren, auf daß ihr nicht mehr die Schmach des Hungers unter den Nationen hinnehmen werdet.* V. 31. *Ihr aber werdet eurer bösen Wege gedenken und eurer Taten die nicht gut waren, und werdet Ekel vor euch selbst empfinden ob eurer Missetaten und eurer Greuel.* V. 32. *Nicht um meinetwillen tue ich es, ist der Spruch des Herrn, Jehova's, das sei euch kund; schämet euch und erröthet vor euren Wegen, Haus Israel!* V. 33. *Also spricht der Herr Jehova: An dem Tage, da ich euch reinigen werde von allen euren Missetaten, da werde ich die Städte bewohnt machen und die Trümmer sollen aufgebaut werden,* V. 34 *und das verwüstete Land soll bearbeitet werden, statt daß es eine Wüste war vor den Augen jedes Vorübergehenden.* V. 35. *Und man wird sprechen: dieses Land, das verwüstet war, ist wie der Garten Edens geworden, und die verödeten und verwüsteten Städte sind befestiget und bewohnt.* V. 36. *Und die Nationen, die übrig geblieben rings um euch her, sollen erkennen, daß ich Jehova das Zerstörte aufbaue, das Verwüstete bepflanze. Ich Jehova hab es geredet und tue es.* V. 37. *Also spricht der Herr Jehova: noch darin werde ich mich vom Hause Israel suchen lassen, ihnen dies zu tun; mehren werde ich sie, wie eine Herde, an Menschen;* V. 38 *wie eine Herde heiliger Opfer, wie die Herde Jerusalems an ihren Festen, also sollen die verödeten Städte voll sein von Menschenherden; und sie sollen erkennen, daß ich Jehova bin.* — Die W. הוֹשַׁעְתִּי וגו׳ ich helfe, rette euch von allen euren Unreinigkeiten, können nicht von der Reinigung von den frühern Unreinigkeiten verstanden werden, denn davon sind sie nach v. 25 schon gereinigt. Die טֻמְאוֹת können nur Verunreinigungen sein, die auch nach der Erneuerung des Volks noch möglich sind, und הוֹשִׁיעַ helfen heißt davor bewahren, daß solche Verunreinigungen nicht mehr vorkommen, vgl. 37,23, nicht: erlösen von den Folgen der früheren Befleckungen. Wenn Gott aber davor sein Volk bewahrt, so fält auch jeder Anlaß zu neuer Verhängung von Gerichten weg, und Gott kann dem geheiligten Volke seinen Segen unver-

kürzt zuwenden. So schließen sich die weitern Verheißungen an, zuvörderst v. 29[b] u. 30 die Segnung mit reichem Ertrage der Baum- und Feldfrüchte. „Ich rufe dem Getraide“ d. h. ich lasse es kommen, wachsen, daß keine Hungersnot mehr eintreten wird; vgl. zur Sache 34, 29. Infolge dieses Segens wird Israel bei dem Gedanken an seine frühern Versündigungen vor Schaam erröthen und wegen jener Greuel Ekel vor sich selbst empfinden v. 31 vgl. 20, 43, wo dieser Gedanke schon ausgesprochen ist. Daran knüpft der Prophet v. 32 unter Wiederholung des schon v. 22 Gesagten, daß Gott dies alles nicht um der Israeliten willen tue, die Mahnung, sich seines Wandels zu schämen d. h. sich zu bekehren, welche insofern passend in die Verheißung eingeschaltet ist, als die Verheißung selber Israel zur Buße und Rückkehr zu Gott locken soll. Sodann wird in zwei mit כֹּה אָמַר יי' eingeleiteten Strophen die Verheißung weiter ausgeführt, zuerst v. 33—36: wie das verwüstete Land wiederhergestelt, angebaut und zu einem Paradiese werden, sodann v. 37 u. 38, wie das Volk durch zahlreiche Vermehrung gesegnet werden soll. Diese beiden Strophen sind nur eine weitere Ausmalung der Verheißung v. 9—12. הוֹשִׁיב causativ von יָשַׁב bewohnt machen, bevölkern, wie Jes. 54, 3. לְעֵינֵי כָּל־עוֹבֵר wie 5, 14. Subject zu וְאָמְרוּ v. 35 sind die Vorübergehenden. Zu der Vergleichung mit dem Garten Edens s. 31, 9. בְּצוּרוֹת ist Umstandswort zu יָשָׁבוּ gehörend: sie sollen als feste Städte bewohnt sein, d. h. den Bewohnern die Sicherheit von Festungen gewähren, woraus sie keine Vertreibung zu befürchten haben. In v. 36 sezt der Ausdruck: die Heidenvölker, welche ringsum euch übrig sein werden, voraus, daß zur Zeit der Erlösung Israels das Gericht über die Heiden ergangen sein wird (vgl. 30, 3 mit 29, 21), so daß nur ein Rest von ihnen noch vorhanden ist, welcher in der Wiederherstellung Israels das Werk Jehova's erkennen wird. Diese Anerkennung involvirt aber nicht die Bekehrung der Heiden zu Jehova, sondern wird dieselbe nur vorbereiten. Zur Sache vgl. 17, 24. הִדָּרֵשׁ sich erfragen, erbitten lassen, wie 14, 3. זֹאת in Bezug auf dieses wird durch לַעֲשׂוֹת לָהֶם verdeutlicht. Was Gott tun will, folgt in אַרְבֶּה וגו׳. Gott will sein Volk so zahlreich mehren, daß es der Herde von Lämmern, Schafen und Ziegen gleichen soll, die an den Festtagen nach Jerusalem zum Opfern gebracht werden; vgl. 2 Chr. 35, 7 wo Josija 30,000 Lämmer und Ziegen zur Paschafeier dem Volke spendete. כְּצֹאן אָדָם heißt nicht: wie eine Menschenherde; אָדָם kann wegen des Artikels in כַּצֹּאן nicht ein von צֹאן abhängiger Genitiv sein, sondern gehört zu אַרְבֶּה entweder als nachgebrachte Appositiou zu אוֹתָם oder als zweites Object, so daß אַרְבֶּה nach Analogie der Verba des Ueberflusses mit doppeltem Accusativ construirt wäre: sie an Menschen mehren. Sprachlich unstatthaft ist *Klief.*'s Uebersetzung: ich will sie so mehren, daß sie die Herde der Menschen (der Menschheit) werden. צֹאן קָדָשִׁים eine Herde von geheiligten Thieren d. h. Opferlämmern. Die Herde Jerusalems ist die an den Jahresfesten, an welchen die männliche Bevölkerung des Landes zum Heiligtume kam (Deut. 16, 16), nach Jerusalem gebrachte Herde: So sollen die verödeten Städte wieder mit Menschenherden gefült werden; vgl. Mich. 2, 12.

Cap. XXXVII. Die Auferstehung Israels und seine Wiedervereinigung zu einem Volke.

Das Cap. enthält zwei Gottesoffenbarungen v. 1—14 und v. 15—28. In der ersten wird dem Propheten in einer Vision die Auferstehung Israels zu neuem Leben gezeigt; in der zweiten wird ihm aufgetragen, durch eine sinnbildliche Handlung die Wiedervereinigung der getrenten Reiche zu einem einheitlichen Volke unter Einem Könige darzustellen. Beides soll er den Söhnen Israels verkündigen. Der sachliche Zusammenhang dieser beiden Weissagungen wird sich aus der Erklärung ergeben.

V. 1—14. Die Auferstehung Israels zu neuem Leben.

V. 1. *Es kam über mich die Hand Jehova's und hinaus führte mich im Geiste Jehova und ließ mich nieder mitten im Thale; selbiges war voller Gebeine.* V. 2. *Und er führte mich an ihnen vorüber rings herum, und siehe es waren sehr viele auf der Fläche des Thales, und siehe sie waren sehr verdorret.* V. 3. *Und er sprach zu mir: Menschensohn, werden diese Gebeine lebendig werden? und ich sprach: Herr, Jehova, du weißt es.* V. 4. *Da sprach er zu mir: weissage über diese Gebeine und sprich zu ihnen: Ihr verdorreten Gebeine, höret das Wort Jehova's!* V. 5. *So spricht der Herr Jehova zu diesen Gebeinen: siehe ich bringe in euch Odem, daß ihr lebendig werdet.* V. 6. *Ich werde über euch Sehnen schaffen und Fleisch über euch wachsen lassen und euch mit Haut überziehen und Odem in euch bringen, daß ihr leben solt und erkennen daß ich Jehova bin.* V. 7. *Und ich weissagte, wie mir befohlen war; da ward es laut als ich weissagte, und siehe ein Gedröhn und die Gebeine rückten zusammen, Gebein an Gebein.* V. 8. *Und ich sah und siehe Sehnen kamen über sie und Fleisch wuchs und Haut zog sich darüber obenher, aber Odem war nicht in ihnen.* V. 9. *Da sprach er zu mir: weissage dem Odem, weissage, Menschensohn, und sprich zum Odem: So spricht der Herr Jehova: von den vier Winden komme du Odem und wehe diese Erschlagenen an, daß sie lebendig werden.* V. 10. *Und ich weissagte, wie mir befohlen war; da kam der Odem in sie, und sie wurden lebendig und standen auf ihren Füßen, ein sehr sehr großes Heer.* V. 11. *Und er sprach zu mir: Menschensohn, diese Gebeine sind das ganze Haus Israel, sie siehe sie sprechen: unsere Gebeine sind verdorret und unsere Hoffnung ist untergegangen, wir sind vernichtet!* V. 12. *Darum weissage und sprich zu ihnen: So spricht der Herr Jehova: siehe ich werde eure Gräber öffnen und euch aus euren Gräbern hervorgehen lassen, mein Volk, und euch ins Land Israel bringen.* V. 13. *Und ihr solt erkennen, daß ich Jehova bin, wenn ich eure Gräber öffne und euch aus euren Gräbern hervorgehen lasse, mein Volk.* V. 14. *Und ich werde meinen Geist in euch geben und werde euch in euer Land setzen, und ihr solt erkennen, daß ich Jehova es geredet und tue, ist der Spruch Jehova's.*

Diese Gottesoffenbarung teilt sich in zwei Abschnitte. V. 1—10 enthalten das Gesicht und v. 11—14 geben die Deutung desselben. Der Wortsinn der Beschreibung des Gesichts bietet keine erheblichen Schwierigkeiten dar. Durch eine übernatürliche Gotteswirkung wird Ez. in geistiger Verzückung aus seinem Wohnorte in ein Thal versezt, das voller Todtengebeine lag. Wegen הָיְתָה עָלַי יַד יי׳ s. zu 1,3. Im zweiten Satze von v. 1 ist יְהוָֹה Subject, und nicht mit *Vulg.* u. *Hitz.* gegen die Accente als Genitiv zu בְּרוּחַ zu ziehen. בְּרוּחַ steht für בְּרוּחַ אֱלֹהִים 11,24 und אלהים ist nur weggelassen, weil יְהוָֹה unmittelbar folgt. הֵנִיחַ niedersetzen, hier u. 40, 2, während sonst in dieser Bedeutung die Form הִנִּיחַ gebräuchlich ist. Der Artikel an הַבִּקְעָה scheint auf 3,22 zurückzuweisen, auf das Thal, wo Ez. die erste Offenbarung über das Schicksal Jerusalems und seiner Bewohner empfing. Daß עֲצָמִים todte Menschengebeine sind, wird aus dem Folgenden klar. הֶעֱבִירַנִי עֲלֵיהֶם nicht: er führte mich über (auf) ihnen herum, sondern an ihnen vorüber, damit Ez. sie recht in Augenschein nähme, ob ein Wiederaufleben derselben möglich sei. Sie lagen auf der Fläche des Thals d. h. nicht unter sondern auf dem Erdboden und nicht in einem Haufen aufgeschichtet, sondern über das Thal hin zerstreut, und waren sehr verdorret. Die Frage Gottes, ob diese Gebeine wieder leben oder lebendig werden können, bereitet auf das Wunder vor, und die Antwort Ezechiels: Herr, du weißt es (vgl. Apok. 7,14) gibt zu erkennen, daß nach menschlichem Urteile eine Wiederbelebung nicht denkbar sei und nur in Gottes Allmacht stehe. — Nach dieser Einleitung folgt v. 4 ff. das Wunder der Belebung dieser sehr dürren Gebeine; vermittelt durch das Wort Gottes, welches der Prophet zu ihnen spricht, um dem Volke zu zeigen, daß dem Worte Jehova's, welches Ez. verkündige, die Kraft sich zu verwirklichen inwohne, oder daß Jehova die Macht habe auszuführen was er seinem Volke verheißt. Das W. v. 5: siehe ich bringe in euch Odem, daß ihr lebendig werdet, kündigt im Allgemeinen die Belebung an, worauf v. 6 der Prozeß der Belebung näher angegeben wird. Gott will sie mit Sehnen, Fleisch und Haut überziehen, bekleiden, und dann רוּחַ in sie geben. רוּחַ ist der Lebensgeist oder Odem = רוּחַ חַיִּים Gen. 6,17. 7,17. קָרַם ἅπ. λεγ. im Syr. *incrustare, obducere.* Als Ez. weissagte entstand oder erfolgte ein Laut (קוֹל) und dann ein Erbeben (רַעַשׁ) und die Gebeine näherten sich einander, jegliches zu seinem Gebeine. Die W. קוֹל und רַעַשׁ werden verschieden gedeutet. קוֹל bed. Laut, Schall, Stimme, und רַעַשׁ Erbeben, Erdbeben, aber auch Gedröhn, lautes Getöse, vgl. 3,12. Jes. 9,4. Das Verhältnis beider Worte hier ist sicher nicht so zu denken, daß der Laut (קוֹל) alsbald in mächtiges Getöse übergeht, in ihm sich fortsezt, und רַעַשׁ das Rasseln oder Rauschen der in Bewegung gerathenen Gebeine bezeichnet. Dagegen ist entscheidend, daß das Zusammenrücken der Gebeine durch וַתִּקְרְבוּ (mit *Vav consec.*) als Folge des רַעַשׁ dargestelt wird. Doch dürfen wir auch nicht mit *Klief.* קוֹל von dem Posaunenschalle oder der Gottesstimme verstehen, welche nach den von der Auferstehung handelnden Stellen des N. Test. die Todten aus ihren Gräbern weckt, und רַעַשׁ nicht vom Erdbeben, welches die Gräber öffnet. Dieser Deutung steht nicht nur das sprachliche Bedenken entgegen, daß

קוֹל ohne nähere Bestimmung weder den Posaunenschall noch die Gottesstimme bedeutet, sondern auch der Umstand, daß der קוֹל erst auf das Weissagen des Propheten erfolgt, und man doch nicht annehmen kann, daß Gott seinen Allmachtsruf an das Weissagen des Propheten knüpfen werde. Auch für רַעַשׁ beweist die Berufung auf 38,19 nicht, daß das Wort hier gleichfalls Erdbeben bedeuten müsse, da Ez. das Wort in 12,18 u. 3,12 in anderer Bedeutung gebraucht. Wir nehmen daher קוֹל in der allgemeinen Bed. eines lauten Schalles und רַעַשׁ in der Bed. Erbeben, *sc.* der Gebeine, welches durch den lauten Schall verursacht wurde und die Bewegung der Gebeine, um sich einander zu nähern, bewirkte oder zur Folge hatte. Auf das Zusammenrücken der Gebeine folgte ihre Bekleidung mit Sehnen, Fleisch und Haut, aber noch war kein Lebensodem in ihnen v. 8. Um ihnen diesen zu geben, soll der Prophet nochmals weissagen, und zwar zu dem Odem, daß er von den vier Winden oder Weltgegenden her komme und in diese Erschlagenen hauche v. 9. Als er dann weissagte, kam der Odem in sie, daß sie Leben erhielten und sich auf ihren Füßen aufrichteten. In v. 9 u. 10 wird רוּחַ von Einigen durch Wind, von Andern durch Geist übersezt; aber beides ist dem Vorhergehenden nicht conform. רוּחַ bezeichnet auch hier nichts anderes als den Lebensodem, der an dem Winde zwar ein sinnlich warnehmbares Substrat hat, aber nicht mit ihm identisch ist. Der Wind als solcher bringt kein Leben in todte Körper. Wenn also die todten Körper durch Einblasen der רוּחַ in sie lebendig werden, Leben empfangen, so kann das was durch Einblasen in sie komt, nicht ein Symbol des Lebensodens, sondern nur der Lebensodem selber sein, nämlich der göttliche Lebensodem, welcher die ganze Natur durchweht und allen Creaturen das Leben gibt und erhält, vgl. Ps. 104, 29. 30. Das פְּחִי בַּהֲרוּגִים weist auf Gen. 2, 7 zurück. Auch die Darstellung der Belebung der todten Gebeine in zwei Acten erklärt sich aus der Anlehnung an die Geschichte der Menschenschöpfung in Gen. 2, wie schon *Theod.* bemerkt hat [1], und dient wie dort dazu, die Schöpfung des Menschen, so hier die schöpferische Wiederbelebung recht anschaulich als ein Werk des allmächtigen Gottes zu schildern. Für die richtige Auffassung der Vision ist noch zu beachten, daß in v. 9 die mit Sehnen, Fleisch und Haut bekleideten Todtengebeine הֲרוּגִים Erschlagene, Getödtete, nicht einfach Gestorbene genant werden. Daraus erhellt schon, daß unsere Vision nicht die Auferstehung der Todten überhaupt, sondern nur die Auferweckung des getödteten Volkes Israel versinnlichen soll. Damit stimt auch die Erklärung des visionären Vorgangs, welche Gott v. 11—14 dem Propheten gibt und durch ihn dem Volke geben läßt. Die todten Gebeine sind das in den Tod gegebene „ganze Haus Israel" d. i. Juda und Ephraim. הָעֲצָמוֹת הָאֵלֶּה v. 11 weist auf v. 3 u. 5 zurück, nicht auf die seit v. 10 belebten Leiber, wie *Hitz.* will und daraus die irrige Folgerung zieht, daß v. 11—14 nicht die Vision der ersten 10 Vv. deuten, sondern nur die Ge-

1) *Ὥσπερ γὰρ τοῦ προπάτορος Ἀδὰμ τὸ σῶμα πρότερον διεπλάσθη, εἶθ' οὕτως ἐνεπνεύσθη αὐτῷ ἡ ψυχή· οὕτω κἀνταῦθα συνῆλθεν ἀμφότερα πρὸς τὴν οἰκείαν ἁρμονίαν. Theodoret.*

beine dort im Thalgrunde hier auf die Todten Israels gedeutet werden. Zwar wird die weitere Erklärung des v. 5—10 an den todten Gebeinen Geschehenen v. 12 ff. nicht in der Form einer Deutung der einzelnen Momente jenes Geschehnisses gegeben, sondern in die Verkündigung zusammengefaßt, daß Gott ihre Gräber öffnen, sie aus denselben herausführen und in ihr Land versetzen werde. Aber daraus folgt nicht, daß diese Verkündigung nur eine Anwendung der Vision auf die Wiederherstellung Israels zu neuem Leben gebe, also in der Vision etwas anderes dargestelt sei, als v. 12—14 verkündigt werde. Diese Ansicht streitet mit dem Wortlaute: diese Gebeine sind das ganze Haus Israel. Wenn diese Worte auch nicht so buchstäblich zu nehmen sind, als wären dem Propheten die Gebeine der getödteten und verstorbenen Israeliten in der Vision gezeigt worden, sondern nur den Sinn haben: diese todten Gebeine stellen das Haus Israel dar, bilden das Volk Israel in seinem Todeszustande ab, so sagen sie doch über das Verhältnis der Erklärung v. 12—14 zu dem visionären Vorgange v. 4—10 so viel unzweideutig aus, daß Gott dem Ez. in der Vision das gezeigt hat, was er ihm v. 12—14 über Israel zu verkündigen aufträgt, mit andern Worten: daß die in der Vision ihm gezeigte Belebung der todten Gebeine die Erweckung des ganzen Volkes Israel aus dem Tode, dem es verfallen ist, zu neuem Leben anschaulich machen soll. Dies liegt unzweifelhaft in den Worten: diese Gebeine sind das ganze Haus Israel. כָּל־בֵּית יִשְׂרָאֵל weist vorwärts auf die v. 15 ff. verkündigte Wiedervereinigung der in zwei Völker gespaltenen Stämme Israels. Diese sprechen in v. 11^{b}. Subject zu אֹמְרִים sind weder die Gebeine, noch die Todten Israels (*Hitz.*), sondern das vorhergenante כָּל־בֵּית יִשְׂרָאֵל, welches auch in v. 12 angeredet wird. Das ganze Israel spricht: unsere Gebeine sind verdorrt d. h. unsere Lebenskraft ist versiegt. Die Gebeine sind der Sitz der Lebenskraft, wie Ps. 32, 3 und יָבֵשׁ vertrocknen vom Marke oder Lebenssafte der Gebeine ist sachlich gleich dem בָּלָה in Ps. l. c. Unsere Hoffnung ist untergegangen, vgl. 19, 5. תִּקְוָה ist hier die Hoffnung wieder zu einem Volke zu erstehen. נִגְזַרְנוּ לָנוּ wörtl. wir sind uns abgeschnitten *sc.* aus dem Bereiche der Lebenden, vgl. Thren. 3, 54. Jes. 53, 8 s. v. a. es ist aus mit uns.

Dem so sprechenden Volke soll Ez. verkündigen, daß der Herr ihre Gräber öffnen, sie aus denselben herausführen, seinen Lebensodem in sie geben und sie in ihr Land bringen werde. Beachten wir das Verhältnis, in welchem v. 12 u. 13 zu v. 14 stehen, daß nämlich die beiden Hälften des 14. V. den beiden Vv. 12 u. 13 parallel sind, das וִידַעְתֶּם כִּי אֲנִי יי׳ v. 14^{b} dem וִידַעְתֶּם כִּי אֲנִי יי׳ v. 13 correspondirt, so kann es nicht zweifelhaft sein, daß auch der Inhalt von v. 14^{a} dem Inhalte des 12. V. entspricht, d. h. daß das: ich gebe meinen Odem (Geist) in euch, daß ihr lebet und setze euch in euer Land (bringe euch darin zur Ruhe), wesentlich dasselbe sagt, was in den Worten: ich führe euch aus euren Gräbern heraus und bringe euch in das Land Israel, ausgesagt ist, nur mit dem Unterschiede, daß das Herausführen aus den Gräbern durch den bestimteren Begriff des Belebens durch den in sie gegebenen Odem oder Geist Gottes und das הֵבִיא durch הִנִּיחַ das Führen ins Land durch Versetzen,

Zur-Ruhe-bringen darin, verdeutlicht und verstärkt ist. Hienach dürfen wir נָתַתִּי רוּחִי בָּכֶם nicht von einer von der Belebung der Todten verschiedenen Gottestat, nicht von der Verleihung des heiligen Geistes im Unterschiede von der Verleihung des Lebensodems verstehen. רוּחִי der Geist Jehova's ist identisch mit der רוּחַ welche nach v. 9 u. 10 in die mit Sehnen, Fleisch und Haut bekleideten Todtengebeine komt, ihnen eingehaucht wird. Dieser Geist oder Lebensodem ist das schöpferische Princip sowol des physischen als des ethischen oder geistlichen Lebens. Es wird also in diesen Vv. nicht ein Dreifaches, sondern nur ein Zweifaches verkündigt; 1. die Belebung vom Tode durch Herausführung aus den Gräbern und Verleihung des göttlichen Lebensgeistes, 2. die Zurückführung in ihr Land zum ruhigen Verbleiben darin. Wenn dagegen *Klief.* diese Vv. so erklärt, daß darin Gott dem in seinem dermaligen Todeszustande hoffnungslos klagenden Israel zum Troste sagen lasse: 1. daß ihm dereinst eine Auferstehung im eigentlichen Sinne zuteil werden, daß seine Gräber geöffnet, daß seine Todten zumal, die Gestorbenen samt denen die noch leben werden, aus ihren Gräbern auferweckt werden würden, 2. daß Gott es in sein Land setzen werde und 3. daß Gott alsdann wenn er sie so in sein Land sezte seinen Geist in sie geben würde, damit sie leben, so ist im ersten Punkte die Idee der zukünftigen Auferweckung sowol der Gestorbenen als derer die zur Zeit noch leben, in den Text hineingetragen, und im dritten Punkte die Setzung in ihr Land vor die Belebung durch den Geist Gottes dem Texte widersprechend, indem nach diesem das Geben des Geistes in sie dem Versetzen in ihr Land voraufgeht. Zu beachten ist noch in v. 12 u. 13 das wiederholte עַמִּי: euch die ihr mein Volk seid, wodurch die tröstliche Verheißung darauf gegründet wird, daß Israel Volk Jehova's ist.

Wenn hienach unsere Vision nicht die Auferstehung der Todten überhaupt, sondern nur die Auferweckung des in den Tod gegebenen Volkes Israel darstelt, so müssen wir, um diese Ansicht weiter zu begründen, noch in der Kürze auf die abweichenden Auffassungen eingehen. — Die Kchvv. und die Mehrzahl der älteren und neueren kirchlichen Ausleger haben in v. 1—10 einen *locus classicus* für die Lehre von der Auferstehung der Todten gefunden, und dies mit vollem Rechte. Dabei gehen aber die Ansichten über die eigentliche Bedeutung und den Zweck der Vision aus einander, indem Einige die Vision als directe und unmittelbare Weissagung der allgemeinen Auferweckung der Todten am jüngsten Tage, Andere die in der Vision dem Propheten gezeigte Todtenauferweckung nur als Bild oder Typus der Erweckung des im Exile erstorbenen Israel zu neuem Leben fassen. Die erste Ansicht wird schon von *Hieron.* erwähnt, später besonders von *Calov* und jüngst von *Klief.* entschieden verteidigt, wobei aber auch die Vertreter dieser Ansicht anerkennen, daß v. 11—14 die Wiederbelebung des Volkes Israel verkündigen. Es fragt sich daher, wie diese Verkündigung mit jener Auffassung der Vision in Einklang zu bringen sei. Die von *Hieron.* erwähnten Vertreter der Ansicht, daß in v. 4—10 *de generali resurrectione* die Rede sei, haben die aus v. 11—14 dieser Auffassung entgegentretenden Schwierigkeiten (nach *Hieron.*) so

gelöst, daß sie die Worte: diese Gebeine sind das ganze Haus Israel auf die *resurrectio sanctorum* beziehen und mit der *πρώτη ἀνάστασις* Apok. 20,5 combiniren, die Zurückführung des auferweckten Israel in sein Land aber nach Matth. 5, 5 von dem *κληρονομεῖν τὴν γῆν* verstehen. *Calov* dagegen erklärt das Verhältnis v. 11—14 zu v. 1—10 so: *a Domino in hac illustri visione exhibitam fuisse prophetae resurrectionem mortuorum, sed occasionem, causam, scopum hujus visionis fuisse resurrectionem populi israelitici, non tam in politiae formam pristinam, quam ad restaurandam Hierarchiam ecclesiasticam cultumque divinum vicissim erigendum, quae sub Zorobabele quidem ex parte restaurata, sed imprimis tempore adventus Christi ad perfectionem perducta.* Er nimt also an, daß in der Vision die Auferweckung der Todten deshalb repräsentirt sei, *quod Deus hanc repraesentationem voluerit adhibitam, in figuram et confirmationem restitutionis populi.* Nach *Klief.* endlich geben die Vv. 11—14 nicht eine eigentliche Deutung und Auslegung des Gesichtes, sondern machen von demselben nur eine Anwendung auf die Wiederbelebung Israels. — Wir können keine dieser Auffassungen für richtig halten, weil keine den Textworten gerecht wird. Die Annahme der Kchvv., daß v. 11—14 von der Auferweckung der Heiligen (Gläubigen) handeln, läßt sich weder mit dem Wortlaute, noch mit dem Zusammenhang unserer Weissagung vereinigen, und ist augenscheinlich nur ein Erzeugnis der Verlegenheit. Auch die Annahme von *Cal.* u. *Klief.*, daß von der v. 1—10 dargestelten allgemeinen Todtenerweckung in v. 11—14 nur eine Anwendung auf die Auferstehung Israels gemacht werde, erschöpft, wie schon zu v. 11 bemerkt worden, den Sinn der W.: diese Gebeine sind das ganze Haus Israel, durchaus nicht. Sodann finden sich in der Vision selber einige Züge, welche auf die allgemeine Auferstehung der Todten nicht passen. Zum Belege hiefür wollen wir zwar auf den Umstand kein Gewicht legen, daß Ez. die Auferstehung der Todten in einer gewissen Beschränkung schaut, nur die in einem bestimten Thale umherliegenden Todtengebeine, nicht die Todten der ganzen Erde, obwol ein sehr großes Heer, wieder lebendig werden sieht; dagegen müssen wir die Aussage v. 9 urgiren, daß die zu Belebenden הֲרוּגִים genant werden, welches Wort nicht Gestorbene jeglicher Art, sondern nur Getödtete, durch Schwert, Hunger oder auf andere gewaltsame Weise Umgekommene bezeichnet, und unzweideutig lehrt, daß Ez. nicht die Auferstehung aller Todten, sondern nur die Auferweckung des durch gewaltsamen Tod dahingerafften Israel schaut. Diese Beschränkung will *Klief.* aus dem Zwecke erklären, zu welchem das Gesicht dem Propheten gezeigt werde. Weil das Gesicht den Zweck habe, Israel über das Elend seiner dermaligen Lage zu trösten, und dieses Elend zumeist darin bestand, daß der größte Teil Israels durch Schwert, Hunger und Pest umgekommen war, so sei ihm die Auferstehung der Todten überhaupt und allgemein, so wie sie nicht blos den Israeliten, sondern allen Todten widerfahren wird, in der Beschränkung auf ein einzelnes bestimtes Todtengefilde gezeigt und hervorgehoben worden, daß die Todten, welche Ez. *instar omnium* auferstehen sah, gewaltsam Getödtete waren. Diese Erklärung würde sich hören lassen, wenn nur in der Vision

auf irgend eine Weise angedeutet oder ausgesprochen wäre, daß die Todtengebeine, welche Ez. in der בִּקְעָה herumliegen sah, alle Todten der ganzen Erde repräsentirten. Eine solche Andeutung findet sich aber nicht, und weil in dem ganzen Gesichte kein Zug enthalten ist, welcher zu solcher Verallgemeinerung des von Ez. geschauten Leichenfeldes berechtigte, so müssen wir sagen: die Todtengebeine, welche Ez. im Thale liegen sieht, repräsentiren nur das ganze Haus Israel, nicht die Gestorbenen und Getödteten der ganzen Menschheit, und die Vision stelt nicht die Auferstehung aller Todten dar, sondern nur die Auferweckung des in den Tod gegebenen Volkes Israel.

Hienach können wir nur die bildliche Auffassung der Vision für richtig halten, die freilich auch in sehr verschiedener Weise angenommen wird. Wenn *Hieron.* sagt, daß Ez. *per resurrectionis parabolam de restitutione Israelis* weissage, und, um sich gegen den Vorwurf der Leugnung des Dogma's von der Auferstehung der Todten zu verwahren, hinzusezt: *nunquam enim poneretur similitudo resurrectionis ad restitutionem Israelitici populi significandam, nisi staret ipsa resurrectio et futura crederetur; quia nemo de rebus non exstantibus incerta confirmat,* so hat *Häv.* dagegen mit vollem Rechte eingewandt, daß die Auferstehung der Todten nicht so ohne weiteres als fertiges und abgeschlossenes, wie allbekantes und fest im Volksglauben wurzelndes Dogma anzusehen sei, obwol sich dafür nicht mit *Häv.* geltend machen läßt, daß die in v. 11 gezeichnete Hoffnungslosigkeit des Volkes deutlich lehre, daß ein so allgemeiner Glaube nicht vorauszusetzen sei. Denn solche Hoffnungslosigkeit finden wir auch noch in Zeiten, wo der Glaube an die Auferstehung der Todten allgemein angenommenes Dogma war. Irrig ist bei dieser Ansicht hauptsächlich die Voraussetzung, daß die Vision nur eine von Ez. nach dem Dogma der Auferstehung der Todten gebildete Parabel sei. Wenn dagegen die Vision eine von Gott in der Seele des Propheten erzeugte geistige Anschauung ist, so könte sie die Auferstehung der Todten darstellen, auch wenn der Glaube an dieses Dogma im Volksbewußtsein noch gar nicht vorhanden, wenigstens noch nicht lebendig war, und Gott hätte dem Propheten die Wiederbelebung Israels unter diesem Bilde zeigen können, um diesen Glauben in Israel zu wecken.[1] In diesem Falle aber ist die Vision nicht blos Parabel, sondern Versinnlichung einer realen Tatsache, welche dem Volke seine Wieberbelebung verbürgen solle. Der Warheit näher ist schon *Theodrt.* gekommen, wenn er die Vision so faßt, daß um des Un-

1) Ueberhaupt läßt sich dafür, daß die Lehre von der Auferstehung der Todten nicht blos dem Ezechiel bekant war, sondern auch bei dem Volke als unzweifelhaft gewiß galt, wie noch *Hgstb.*, Christol. II S. 588 mit *Pareau, comment. de immortal. p. 109* annimt, ein bündiger Beweis nicht führen. Die Stellen Jes. 25, 8 u. 26, 19 beweisen, selbst wenn Ez. sich darauf bezogen haben solte, nur, daß die Hoffnung oder der Glaube an die Auferstehung der Todten den Gläubigen Israels nicht ganz unbekant sein konte, weil schon Jesaja sie ausgesprochen hatte. Die deutliche Verkündigung dieses Dogma in Dan. 12, 2 aber fält in spätere Zeit als unsere Vision, und wird auch von Daniel nicht als ein im Volke verbreiteter Glaube ausgesprochen, sondern nur als ein von dem Engel des Herrn für die dem Volke Gottes bevorstehende schwere Zeit der Drangsal eröffneter Trost mitgeteilt.

glaubens der an ihrer Wiederherstellung verzweifelnden Juden im Exile willen der allmächtige Gott die ihm eigene Macht kundtue und die Auferweckung der todten Körper, die viel schwerer als jene Wiederherstellung sei, dem Propheten anzeige, um dadurch alles Volk zu lehren, daß seinem Wollen alles leicht sei[1], und demgemäß das in der Vision Geschehende *οὐ μόνον τῆς τῶν Ἰουδαίων ἀνακλήσεως ἀλλὰ καὶ τῆς ἁπάντων ἀναστάσεως τύπον* nent. Mangelhaft ist hiebei nur dies, daß *Theod.* die todten Gebeine, welche belebt werden, zu sehr als Bild irgendwelcher Todter faßt und dadurch weder den W.: diese Gebeine sind das ganze Haus Israel, welche er durch *τύπος τοῦ Ἰσραὴλ ταῦτα* umschreibt, noch der Bezeichnung derselben als הֲרוּגִים gerecht wird, wobei in Bezug auf הרוגים freilich ihm zur Entschuldigung gereicht, daß die Bedeutung dieses Wortes in der LXX, die er commentirte, durch die Uebersetzung: *τοὺς νεκροὺς τούτους* verwischt ist. — Viel abstracter hat *Häv.* unsere Vision gefaßt und in die allgemeine Idee einer Versinnlichung der schöpferischen Lebenskraft Gottes, die selbst Todtengebeine wieder erwecken könne, verflüchtigt, indem er sich darüber so ausspricht: „In den Worten ist keine ausdrückliche Verkündigung der Auferstehung, weder einer allgemeinen noch der besonderen Israels, ausgesprochen, sondern derselben nur insofern gedacht, als sie auf der schöpferischen Tätigkeit Gottes ruht, dieser selbst eine solche Ueberwindung des Todes *möglich* ist.“[2]

Die in der Vision dem Propheten gezeigte Belebung der ganz verdorreten todten Gebeine ist Bild oder Veranschaulichung dessen was der Herr ihm in v. 11—14 verkündigt, daß er Israel aus seinen Gräbern herausführen, mit seinem Odem beleben und in ihr Land bringen werde, also Bild der Auferweckung Israels aus seinem gegenwärtigen Todeszustande. Das Oeffnen der Gräber ist zunächst auch wieder Bild; denn aus ihren Gräbern will der Herr diejenigen herausführen, welche sprechen: unsere Gebeine sind verdorret u.s.w. (v. 11), also nicht die Verstorbenen, auch nicht die geistig Todten, sondern die welche alle Hoffnung auf Leben verloren haben, wobei man freilich nicht mit *Grot.* nur an *mors civilis* und *vita civilis* denken darf. Denn Israel war durch die Zerstörung seiner beiden Reiche und durch seine Zerstreuung unter die Heiden nicht nur bürgerlich als Volk, sondern auch geistlich als Gemeinde des Herrn ver-

1) Seine Worte lauten: *ἐπειδὴ γὰρ δι' ἣν ἐνόσουν ἀπιστίαν τὰς χρηστοτέρας ἀπηγόρευσαν ἐλπίδας οἱ ἐκ τῆς Ἰουδαίας αἰχμάλωται γενόμενοι, τὴν οἰκείαν αὐτοῖς ὁ τῶν ὅλων Θεὸς ἐπιδείκνυσι δύναμιν, καὶ τὴν πολλῷ τῆς ἀνακλήσεως ἐκείνης δυςκολωτέραν τῶν νεκρῶν σωμάτων ἀνάστασιν ἐπιδείκνυσι τῷ προφήτῃ καὶ δι' ἐκείνου πάντα διδάσκει τὸν λαὸν, ὡς πάντα αὐτῷ ῥᾴδια βουλομένῳ.*

2) Verwandt ist die Ansicht v. *Hofmann*, Schriftbew. II, 2 S. 507 ff., daß in dem Gesichte nicht die zukünftige Todtenauferstehung überhaupt oder die Auferstehung der verstorbenen Israeliten gemeint, auch nicht blos die unbedingte Macht Gottes über den Tod oder eine die Todtenauferstehung angeblich verbürgende Idee veranschaulicht, sondern durch die in der Verzückung dem Propheten zu schauen gegebene Offenbarung die Völligkeit des Todeszustandes, aus welchem Israel wiederhergestelt werden soll, gezeigt und so vor Augen gestelt werde, daß dem Worte der Weissagung die Kraft beiwohne, sich auch dann noch zu verwirklichen, wenn sich Israel in einem Zustande befindet, welcher für ein Volkstum dasselbe ist, was jener Todeszustand für den Menschen.

nichtet, ja in einer sehr großen Zahl seiner Glider auch dem leiblichen Tode anheimgefallen und in die Gräber gesunken. — Sehen wir nun zunächst auch von den Verstorbenen ab, so war Israel als Volk Gottes erschlagen (הָרוּג), ohne Hoffnung auf Wiederbelebung oder Auferstehung zu neuem Leben. Diese Auferstehung zeigt nun der Herr dem Propheten in dem Bilde der Lebendigmachung der zerstreut umherliegenden sehr verdorreten Gebeine. Diese geht durch die Wiederherstellung Israels als Volk Jehova's, wozu die Zurückführung in das Land Israels wesentlich gehört, in Erfüllung. Diese Erfüllung wurde vorbereitet und angebahnt durch die vom Herrn herbeigeführte Rückkehr eines Teils des Volkes aus dem babylonischen Exile unter Serubabel und Esra, durch den Wiederaufbau der zerstörten Städte Juda's und des Tempels und durch die Herstellung einer staatlichen Ordnung. Aber alles dieses war nichts weiter als ein Unterpfand für die künftige volle Wiederherstellung Israels. Denn obgleich der Herr den Zurückgekehrten selbst noch Propheten erweckte und den Bau seines Hauses förderte, so zog doch in den neuerbauten Tempel seine Herrlichkeit nicht wieder ein, und das Volk gelangte nicht wieder, wenigstens nicht dauernd zur Selbständigkeit, sondern blieb dem heidnischen Weltreiche unterworfen. Und wenn auch nach Esra noch sehr viele Exulanten in ihr Vaterland zurückgekehrt sein mögen, von denen namentlich Galiläa wieder bevölkert und bebaut wurde, so blieb doch der größere Teil der Nation in der Zerstreuung unter den Heiden. Die wahre Wiederherstellung Israels als Volk des Herrn begann erst mit der Gründung des neuen Gottesreiches, der *βασιλεία τῶν οὐρανῶν* durch die Erscheinung Christi auf Erden. Da jedoch das jüdische Volk als solches oder in seiner Gesamtheit Jesum Christum nicht als den von den Propheten verkündeten und von Gott gesandten Messias anerkante, sondern seinen Heiland verwarf, so brach über Jerusalem und das jüdische Volk von neuem das Gericht der Verstoßung unter die Heiden herein, während das von Christo gegründete Reich Gottes durch den Eintritt der gläubig gewordenen Heiden in dasselbe sich über die Erde ausbreitete. Dieses Gericht dauert über das in Unglauben verstockte Volk der Juden noch fort und wird fortdauern bis zu der Zeit, da nach dem Eingange der Vollzahl der Heiden in das Reich Gottes auch Israel als Volk sich zu Christo bekehren, den Gekreuzigten als seinen Heiland anerkennen und vor ihm seine Kniee beugen wird (Röm. 11, 25 f.). Alsdann wird „ganz Israel" aus seinen Gräbern, den Gräbern seines bürgerlichen und geistlichen Todes erweckt und in sein Land, welches so weit reichen wird, als das Israel Gottes die Erde bewohnt, zurückgeführt werden. Alsdann wird auch die Stunde kommen, in welcher alle Verstorbenen die Stimme des Sohnes Gottes hören und aus den Gräbern hervorgehen werden zur Auferstehung (Dan. 12, 2. Joh. 5, 25—29), wenn der Herr in seiner Herrlichkeit erscheinen und mit der Posaune Gottes vom Himmel herniederkommen wird (1 Thess. 4, 16), um alle Todten aufzuerwecken und durch das Gericht über alle Völker sein Reich in Herrlichkeit zu vollenden und die Gerechten in das Canaan der neuen Erde, in das himmlische Jerusalem einzuführen zu dem unvergänglichen Leben der ewigen Seligkeit.

Alle diese der Zeit nach weit aus einanderliegenden Momente der Wiederherstellung des für seine Sünden in den Tod des Exils dahingegebenen Israel sind in der Vision von der Wiederbelebung der todten Gebeine des ganzen Hauses Israel einheitlich zusammengefaßt. Die in der visionären Darstellung unterschiedenen zwei Momente: 1. das Zusammenkommen der dürren Gebeine und ihre Bekleidung mit Sehnen, Fleisch und Haut, 2. die Belebung der zu Leichnamen gestalteten Gebeine durch den göttlichen Lebensodem, sind nicht mit *Hgstb.* so zu scheiden, daß man das erste Moment auf die Wiederherstellung des bürgerlichen Zustandes, die äußerliche *restitutio in integrum*, das zweite auf die Neubelebung durch die Ausgießung des Geistes Gottes beziehen könte. — Auch nach unserer Auffassung enthält die Vision eine Weissagung auf die Auferstehung der Todten, nur nicht so, daß die Lehre von der allgemeinen Auferstehung der Todten die Voraussetzung oder der Zweck und nächste Sinn der Vision, sondern so, daß der bildliche Sinn den Vordergrund und der volle, eigentliche Wortsinn den Hintergrund des prophetischen Gesichtes bildet und die Erfüllung von dem bildlichen zu dem eigentlichen Sinne fortschreitet, die Erweckung des Volkes Israel aus dem bürgerlichen und geistlichen Tode des Exils sich in der Auferweckung der Gestorbenen aus den Gräbern zum ewigen Leben am jüngsten Tage vollendet.

V. 15—28. Die Wiedervereinigung Israels zu einem Volke unter dem zukünftigen Könige David.

Dieses Gotteswort befiehlt dem Propheten, durch ein Zeichen die Wiedervereinigung der in zwei Reiche gespaltenen Stämme Israels abzubilden (v. 15—17) und dem Volke dieses Zeichen zu deuten (v. 18—21) und seine Heiligung und Beseligung unter der Regierung des künftigen David zu verkündigen (v. 22—28). Das Neue in diesem Gottesworte ist die ausdrückliche und durch eine symbolische Handlung verkörperte Verkündigung der Wiedervereinigung der getrenten Stämme Israels zum einigen Volke Gottes, auf welche schon die Verheißung der Auferweckung des „ganzen Hauses Israel“ (v. 11) hingedeutet hat. Diese kurze Andeutung ist hier klar ausgesprochen und weiter entwickelt.

V. 15. *Und das Wort Jehova's geschah zu mir also:* V. 16. *Und du Menschensohn, nimm dir ein Holz und schreibe darauf: Juda's und der Söhne Israels, seiner Genossen, und nimm ein anderes Holz und schreibe darauf: Josephs, Holz Ephraims und des ganzen Hauses Israel, seiner Genossen.* V. 17. *Und bringe sie zusammen, eins zum andern dir zu einem Holze, daß sie geeint seien in deiner Hand.* V. 18. *Und wenn die Söhne deines Volks zu dir sprechen: wilst du uns nicht anzeigen, was dir das soll?* V. 19 *so rede zu ihnen: Also spricht der Herr Jehova: siehe ich werde nehmen das Holz Josephs, welches in der Hand Ephraims ist, und die Stämme Israels, seine Genossen, die ich darauf tue, mit dem Holze Juda's und werde sie zu einem Holze machen, daß sie eins seien in meiner Hand.* V. 20. *Und die Hölzer, auf welche du geschrieben, sollen in deiner Hand sein vor ihren Augen.* V. 21. *Und rede zu ihnen: Also spricht der*

Herr Jehova: siehe ich werde die Söhne Israels herausnehmen aus den Nationen, unter welchen sie wandeln, und werde sie sammeln von ringsumher und sie in ihr Land führen. V. 22. *Ich werde sie zu einem Volke machen im Lande, auf den Bergen Israels, und ein König soll über sie alle König sein, und nicht soll es mehr zu zwei Völkern werden und sie sollen sich nicht ferner noch in zwei Königreiche spalten,* V. 23 *und sich nicht mehr verunreinigen durch ihre Götzen und ihre Scheusale und durch alle ihre Uebertretungen, sondern ich werde ihnen helfen von allen ihren Wohnsitzen, in welchen sie gesündigt haben, und werde sie reinigen, daß sie mein Volk sein sollen, und ich werde ihr Gott sein.* V. 24. *Und mein Knecht David wird König über sie sein und ein Hirte für sie alle sein, und in meinen Rechten werden sie wandeln und meine Satzungen bewahren und sie tun.* V. 25. *Und sie werden wohnen in dem Lande, welches ich meinem Knechte Jakob gegeben, worin ihre Väter gewohnt haben, darin werden wohnen sie und ihre Kindeskinder bis in Ewigkeit, und mein Knecht David wird ihnen Fürst sein in Ewigkeit.* V. 26. *Und ich schließe ihnen einen Bund des Friedens, ein ewiger Bund soll mit ihnen sein und werde sie setzen und mehren und mein Heiligtum in ihre Mitte geben in Ewigkeit.* V. 27. *Und meine Wohnung wird über ihnen sein; ich werde ihr Gott sein und sie werden mein Volk sein;* V. 28 *und die Nationen sollen erkennen, daß ich Jehova bin, der Israel heiliget, wenn mein Heiligtum in ihrer Mitte sein wird in Ewigkeit.*

Die dem Propheten v. 16 u. 17 aufgetragene symbolische Handlung, die er ohne Zweifel in der äußern Wirklichkeit vorgenommen hat (vgl. v. 19 u. 20), ist leicht verständlich und drückt die darzustellende Sache deutlich aus. Das Schreiben der Namen der die beiden Reiche bildenden Stämme erinnert an die ähnliche Handlung Mose's Num. 17,17 ff. Die Handlung selbst aber ist hier eine andere, und weder jene Stelle noch Ez. 21,15 liefert einen Beweis dafür, daß עֵץ einen Stab bedeute. Für Stab würde Ez. wol מַטֶּה gebraucht haben. Auch nicht an Tafeln hat man zu denken, sondern einfach an Stücke Holz, auf die man einige Worte schreiben und die man in eine Hand zusammenfassen konte. Das לְ vor den auf jedes Holz zu schreibenden Namen ist *nota genitivi*, wie in dem לְדָוִד der Psalmüberschriften, die Zugehörigkeit ausdrückend. Dies lehrt der in עֵץ אֶפְרַיִם dafür gebrauchte *status constr.* Durch den Namen soll das Holz als Juda, Ephraim angehörend und sie repräsentirend bezeichnet werden. Daß Ez. auf das eine Holz außer Juda noch „die Söhne Israels, seine Genossen" schreiben soll, hat seinen Grund darin, daß zum Reiche Juda außer dem Stamme Juda noch der größere Teil von Benjamin und Simeon, der Stamm Levi und die zu verschiedenen Zeiten aus dem Zehnstämmereiche in Juda eingewanderten frommen Israeliten gehörten, welche Genossen Juda's waren und wurden (2 Chr. 11,12 ff. 15,9. 30,11. 18. 31,1). In der Aufschrift des zweiten Holzes ist עֵץ אֶפְרַיִם erklärende Apposition zu לְיוֹסֵף und von כְּתֹב abhängiger Accusativ, dieser Befehl aber nicht so zu verstehen, daß Ez. auch die Worte עץ אפרים mit auf das Holz schreiben solte, sondern schreiben solte er wol nur: Joseph und das ganze Haus Israel, seine Genossen. Der Name Josephs aber ist gewählt wol

nicht als der ehrenvollere (*Häv.*), sondern weil das aus den beiden starken Stämmen Ephraim und Manasse bestehende Haus Josephs den Stamm des Zehnstämmereichs bildete (*Klief.*). Das „ganze Haus Israel, seine Genossen“ sind die übrigen zu diesem Reiche gehörenden Stämme. Die beiden so beschriebenen Hölzer soll Ez. zusammen bringen und zu einem Holze verbunden in seiner Hand halten. מָה־אֵלֶּה לָּךְ was diese (beiden Hölzer) dir sein sollen ist s. v. a. was du mit ihnen andeuten wilst. Zum übrigen vgl. 24,19. In dem die Handlung deutenden Gottesworte v. 19 ist das Holz Josephs nicht das mit dem Namen Josephs beschriebene Holz, sondern das durch dieses Holz bedeutete Reich, welches in der Hand Ephraims war, sofern die Hegemonie bei dem Stamme Ephraim war. Statt des Holzes sind daher als seine Genossen die Stämme (nicht: Stäbe) Israels, d. h. die diese Stämme bildenden Israeliten genant. Diese will Gott auf das Holz Josephs (עָלָיו) tun d. h. mit ihm zusammenfügen und sie dann mit dem Holze Juda's d. i. dem Reiche Juda zusammenfassen und zu einem Holze (Volke) vereinigen. אֶת־עֵץ יְהוּדָה dessen Construction noch *Hitz.* mißverstanden hat, ist weder Apposition zu עָלָיו noch von וְנָתַתִּי abhängig: und werde sie darauf, auf das Holz Juda's legen (*Hitz. Klief.*), oder: ich tue sie zu ihm (nämlich) mit dem Holze Juda zusammen (*de Wet.*), sondern hängt von לֹקֵחַ ab: ich nehme das Holz Josephs . . . und die Stämme Israels, seine Genossen, die ich darauf tue, mit dem Holze Juda's und mache sie zu einem Holze. Die Construction ist nur dadurch undeutlich geworden, daß der Relativsatz: die ich darauf tue, durch ו *consec.* an den Hauptsatz אֲנִי לֹקֵחַ וגו׳ angereiht ist. In בְּיָדִי sie sollen eins *in meiner Hand* sein, liegt wol ein Gegensatz zu בְּיַד אֶפְרַיִם: die in Ephraims Hand gekommenen, durch Ephraim vom Gottesreiche abgerissenen Stämme will Gott mit Juda wieder zusammenbringen und als ein ungeteiltes Volk in seiner Hand halten. — In v. 20 wird die Beschreibung des Zeichens durch den Zusatz ergänzt: die beschriebenen Hölzer sollen in des Propheten Hand vor ihren Augen sein, demnach soll der Prophet die Handlung so vornehmen, daß seine Volksgenossen sie sehen; daraus folgt, daß er sie in der äußern Wirklichkeit vorgenommen hat. Die Ausführung wird als selbstverständlich nicht besonders erwähnt, sondern in v. 21—28 sofort die weitere Erklärung der symbolischen Handlung gegeben, die über das Symbol hinausgeht, indem sie nicht blos die Art, wie Gott die Vereinigung der getrenten Stämme bewirken wird, darlegt, sondern auch was er zur Erhaltung der Einheit und zur Beseligung des wiedergeeinten Volkes tun werde. Diese Erklärung wird durch den sich wiederholenden Schlußgedanken: sie werden mein Volk sein u. s. w. v. 23 u. 27 in zwei Strophen geglidert. Jede dieser Strophen enthält eine zweifache Verheißung; die erste v. 21—23 verheißt *a.* die Sammlung der Israeliten aus der Zerstreuung, ihre Zurückführung in ihr Land und ihre Vereinigung zu einem Volke unter dem Regimente Davids (v. 21. 22), *b.* ihre Reinigung von allen Sünden und Heiligung zum wahren Volke des Herrn (v. 23); die zweite Strophe (v. 24—27) verheißt *a.* das ungestörte, ewige Wohnen im Lande unter ihrem Fürsten David (v. 25) *b.* die Beseligung desselben durch Schließung eines ewigen Friedensbundes (v. 26. 27). Diese zweite Verhei-

ßung bildet sonach die Vollendung der ersten, indem sie dem Volke Israel seine Wiederherstellung und Heiligung für alle Zeit zusichert. Die ganze Verheißung aber ist nur eine Wiederholung der in c. 34, 11—31 u. 36, 22—30. — Die drei Momente: Sammlung aus den Völkern, Heimführung ins Land Israel und Wiedervereinigung zu einem Volke bilden den ersten Act der göttlichen Gnade. Die Vereinigung der in ihr Land zurückgeführten Israeliten vollzieht Gott dadurch, daß er ihnen in David einen König gibt, welcher das wiedergeeinigte Volk so regieren wird, daß es sich nicht nochmals in zwei Völker und zwei Reiche spalten werde. Das *Chet.* יִהְיֶה ist nicht nach dem *Keri* in den Plur. יִהְיוּ zu ändern, sondern גּוֹי aus dem Vorhergehenden als Subject zu denken. Die frühere Spaltung des Volks in zwei Reiche hatte zwar ihre Wurzel in der alten Stammeseifersucht zwischen Ephraim und Juda, war aher doch erst durch den Abfall Salomo's vom Herrn herbeigeführt worden. Daher kann sie nur durch die gerechte Regierung des andern David und durch die Reinigung des Volks von seinen Sünden völlig und für immer gehoben werden. So schließt sich v. 23 an v. 22 an. Zu v. 23[a] vgl. 14, 11 u. 36, 25. Die W.: ich helfe ihnen von allen ihren Wohnsitzen, in welchen sie gesündigt haben, werden verschieden gedeutet. Sie erinnern an 36, 29: ich helfe ihnen von allen ihren Unreinigkeiten. Wie הוֹשִׁיעַ מִן dort: davor bewahren bedeutet, so kann auch hier der Gedanke nur der sein: Gott werde sie vor allen Wohnsitzen, in welchen sie sündigten, bewahren. *Hgstb.* meint nun, die Erlösung von den Wohnorten geschieht nicht räumlich, sondern geistlich dadurch, daß alle Spuren der Sünde zuerst aus den Herzen und dadurch auch aus der Umgebung ausgetilgt werden. So werde das Land durch die Kraft des Herrn in ein anderes Land, aus einem sündigen in ein heiliges verwandelt, wie früher durch die Schuld des Volks aus einem heiligen in ein sündiges. Allein solten die Worte nur diesen Gedanken enthalten, so würde Ez. sicherlich das וְטִהַרְתִּי אוֹתָם vor וְהוֹשַׁעְתִּי וגו gesezt haben. Wie die Worte lauten, soll das Retten aus den sündigen Wohnsitzen der Reinigung des Volks voraufgehen, sie vorbereiten und herbeiführen, nicht aber ihr nachfolgen. Die Wohnorte, an oder in welchen sie gesündigt haben, können nicht die Sitze im Auslande sein, wie *Hitz.* meint, sondern nur die Wohnsitze in Canaan, wohin der Herr Israel nach seiner Sammlung aus der Zerstreuung bringen will. הוֹשִׁיעַ bezeichnet auch nicht eine „Herausführung aus diesen Wohnsitzen", wie *Klief.* meint und demzufolge die Worte von der Hinüberführung Israels aus dem diesseitigen oder gegenwärtigen Canaan, an welchem seine Sünden kleben, in das verklärte neue und ewige Canaan verstehen zu müssen glaubt. Diese Auffassung ist mit den Worten wie mit dem Contexte völlig unvereinbar. Selbst wenn הוֹשִׁיעַ herausführen bedeutete, dürften wir doch die Ausführung aus dem sündigen Canaan nicht ohne weiteres in die Einführung in das verklärte, himmlische Canaan umsetzen. Sodann aber lehrt auch die weitere Entfaltung dieser Verheißung in v. 25, daß Israel nicht im verklärten, ewigen, sondern in dem irdischen Canaan wohnen soll, in welchem seine Väter gewohnt haben. Daraus geht klar hervor, daß in dieser ganzen Verheißung von einer Verwandlung und Verklärung Canaans nicht die

Rede ist. Das Helfen oder Retten von allen Wohnsitzen, in welchen sie gesündigt haben, wird also vielmehr darin bestehen, daß Gott aus ihren Wohnsitzen alles beseitigt, was ihnen Anlaß zum Sündigen geben könne. Denn obgleich die Sünde nicht in den Dingen außer uns, sondern in dem Herzen ihren Sitz hat, so gibt doch die äußere Umgebung des Menschen vielfachen Anlaß zum Sündigen. Solchen Anlaß bot Canaan vor dem Exil den Israeliten durch den Götzendienst und das Sittenverderben der im Lande zurückgebliebenen Cananiter. Mit Rücksicht hierauf verheißt der Herr, in der Zukunft sein nach Canaan zurückgeführtes Volk vor dem sündlichen Einfluß seiner Wohnsitze zu bewahren. Diese Bewahrung wird aber nur dann völligen Erfolg haben, wenn Gott auch Israel selbst reinigt, die sündliche Lust aus dem Herzen tilgt durch Erneuerung desselben, vgl. 36, 26 f. So schließt sich וְטִהַרְתִּי passend an וְהוֹשַׁעְתִּי וגו an. — Durch Entfernung aller sündlichen Einflüsse aus der Umgebung und durch Reinigung des Herzens wird dann Israel in Warheit Volk Gottes und Jehova Israels Gott werden (v. 23). — Also erneuert wird dann Israel unter der Obhut seines einigen Hirten David d. i. des Messias in den Rechten des Herrn wandeln und seine Gebote erfüllen v. 24 vgl. 36, 27 u. 34, 23, und in seinen Kindern und Kindeskindern ewig in seinem Lande wohnen, indem David ewig ihr Fürst sein wird, v. 25 vgl. 36, 28 u. 34, 24. Das Neue in dieser nach c. 34 u. 36 wiederholten Verheißung liegt in dem לְעוֹלָם, welches im strengen Sinne zu nehmen ist. Weder das Wohnen Israels in Canaan, noch das Königtum des David-Messias wird jemals ein Ende nehmen. Das לְעוֹלָם wird daher v. 26 in der Verheißung des Bundes, den der Herr mit seinem Volke schließen werde, wiederholt. Der Gedanke selbst ist auch schon c. 34, 25 ausgesprochen und בְּרִית שָׁלוֹם hier eben so wie dort zu verstehen: alles Heil in sich begreifend, welches der Herr seinem geheiligten Volke zuwenden wird. Von diesem Heile sind hier in v. 26[b] u. 27 nur zwei Momente herausgehoben: die Mehrung des Volks als die irdische, und die Gründung seines ewigen Heiligtums in ihrer Mitte, als die geistliche Seite der göttlichen Segnung. Diese beiden Punkte weisen auf die früheren Gottestaten zurück und stellen die volle Verwirklichung dessen was bisher infolge der Sünden des Volks weder vollkommen noch dauernd geschehen war, in gewisse Aussicht. וּנְתַתִּים (v. 26) ist nicht mit dem folgenden וְהִרְבֵּיתִי אוֹתָם zu einem Begriffe zu verbinden in dem Sinne: *dabo eos multiplicatos* (*Venem. Hgstb.*), denn für eine solche Verbindungsweise fehlen Analogien, sondern נְתַתִּים ich mache, setze sie, ist für sich zu nehmen und aus dem Contexte zu ergänzen: ich mache sie zu einem Volke und ich mehre sie, vgl. 36, 10. 11. 37. Ez. hat hiebei Lev. 26, 9 u. 11 im Auge, wie daraus zu ersehen, daß die Worte: ich gebe mein Heiligtum in ihre Mitte auf ewig, augenscheinlich nach Lev. 26, 11: „ich gebe meine Wohnung in ihre Mitte“ gebildet sind, jedoch so, daß durch Setzung des מִקְדָּשִׁי statt מִשְׁכָּנִי und durch Hinzufügung des לְעוֹלָם jene Verheißung vertieft und verstärkt ist. Bei der Aenderung des מִשְׁכָּנִי in מִקְדָּשִׁי mag ihm zwar die Stelle Ex. 25, 8: sie sollen mir ein Heiligtum machen, daß ich unter ihnen wohne, vorgeschwebt haben, dennoch hat er mit Bedacht „mein Heiligtum“ gewählt, anzudeuten, daß der Herr als der Heilige und

sein Volk Heiligende unter Israel wohnen werde. Auch heißt es nicht: meine Wohnung wird in ihrer Mitte oder unter ihnen (בְּתוֹכָם), sondern עֲלֵיהֶם über ihnen sein. Dieser Ausdruck ist von der über die Stadt emporragenden Lage des Tempels (Ps. 68, 30) auf das Wohnen Gottes unter seinem Volke übertragen, um die schützende Macht und heilspendende Gnade des in Israel waltenden Gottes auszudrücken, vgl. *Hgstb.* zu Ps. 68, 30. Das Heiligtum, welches Jehova in Israel auf ewig geben d. h. gründen und bestehen lassen will, um schirmend und segnend unter ihm zu wohnen, ist der Tempel, aber nicht der von Serubabel gebaute. Gegen diese jüdische Deutung bemerkt schon *Hieron.* mit vollem Rechte: *sed quomodo stare poterit hoc quod dicitur in perpetuum, cum templum illud, quod sub Zorobabel exstructum est et postea a multis restauratum, Romano igne succensum est. Quae omnia referenda sunt ad ecclesiam ad tempora Salvatoris, quando tabernaculum ejus positum est in ecclesia.* Der Wiederaufbau des Tempels durch Serubabel komt hier gar nicht in Betracht, nicht sowol deshalb, weil dieser Tempel nicht ewig stand und von den Römern zerstört wurde, als hauptsächlich aus dem Grunde, weil Gott in demselben nicht Wohnung gemacht, diesen Tempel nicht mit seiner Gnadengegenwart (*Schechina*) erfült hat. Das Heiligtum, welches Gott ewig unter seinem Volke setzen wird, ist das in c. 40 ff. von Ez. geschaute Heiligtum; dieses aber ist selbst nur ein Bild der *inhabitatio Dei in medio populo per filium et spiritum sanctum* (vgl. *Vitr. Observv. I p. 161*), welche mit der Menschwerdung des *Logos*, der in dem *ἐσκήνωσεν ἐν ἡμῖν* Joh. 1, 14 als der wahre מִשְׁכָּן dargestelt wird, sich zu verwirklichen begonnen hat, in dem geistigen Wohnen Gottes in dem Herzen der Gläubigen (1 Cor. 3, 16. 6, 19) sich fortsezt und bei der Wiederkunft unsers Herrn in der *σκηνὴ τοῦ θεοῦ μετὰ τῶν ἀνθρώπων* des neuen Jerusalems, dessen Tempel der allmächtige Gott und das Lamm sind, sich vollenden wird, indem erst da Israel in Warheit wird Volk Gottes und Jehova — *ὁ θεὸς μετ' αὐτῶν* — sein Gott geworden sein (Apok. 21, 3. 22). — Die Verheißung schließt v. 28 mit Hinweisung auf den Eindruck, welchen diese Gottestaten an Israel auf die Heiden machen werden, vgl. 36, 36. Daran, daß Jehova sein Heiligtum auf ewig unter Israel errichtet, werden sie erkennen, daß er es ist, der Israel heiliget. קִדֵּשׁ heiligen heißt: „dem Zusammenhange teils mit der Sünde, teils mit ihren Folgen, dem Uebel, entnehmen. Hier wird auf das leztere gesehen, weil nur dieses in die Augen der Heiden fält; das erstere aber wird dabei als die notwendige Grundlage vorausgesezt" (*Hgstb.*). Die Worte lehnen sich an die Verheißungen des Pentateuchs an, wo Gott sich als den bezeichnet, der Israel heiligen will und heiligt, vgl. besonders Ex. 31, 13. Lev. 22, 31—33. Diese Verheißung, die bisher durch Schuld Israels nur unvollkommen in Erfüllung gegangen, soll in der Zukunft, wenn Israel durch den Geist Gottes erneuert in den Wegen des Herrn wandeln wird, sich vollständig verwirklichen.

So umspant diese Weissagung Ez.'s die ganze Zukunft des Volkes Gottes bis in die Ewigkeit hinein. Die Verheißung aber, in welcher sie gipfelt, daß nämlich der Herr sein Heiligtum unter seinem wiederhergestellten Volke aufrichten und darin über ihnen ewig Wohnung machen

werde (37, 26 ff.), ist wichtig für die Entscheidung über die Frage, wie wir die Erfüllung der dem ganzen Israel verheißenen Zurückführung nach Canaan, in das den Vätern gegebene Land zu denken haben, ob in buchstäblicher Weise durch Zurückführung der Israeliten nach Palästina, oder geistig durch die Sammlung und Einführung der zum Herrn ihrem Gotte und Heilande sich bekehrenden Israeliten in das durch Christum gegründete Gottesreich, so daß Canaan als die Stätte des alttestamentlichen Gottesreiches sinnbildliche oder typische Bezeichnung des irdischen Bodens des in der christlichen Kirche erschienenen Himmelreiches wäre. — Diese beiden Ansichten stehen von Alters her einander gegenüber, indem die Juden von dem Messias, auf dessen Ankunft sie noch hoffen, nicht nur ihre Zurückführung nach Palästina, sondern auch die Aufrichtung des Reiches Davids und die Wiederherstellung des Tempels auf dem Berge Zion mit levitischem Opfercultus erwarten, wogegen in der christlichen Kirche auf Grund der Lehre des N. Test., daß durch die vollkommene Gesetzeserfüllung und das ewig gültige Sühnopfer Christi der A. Bund mit dem levit. Tempeldienste aufgehoben worden sei, die Ansicht herschend geworden, daß mit der Aufhebung der alttestl. Gestaltung des Gottesreiches auch Palästina aufgehört habe, das auserwählte Land der göttlichen Heilsoffenbarung zu sein, und unter dem Neuen Bunde Canaan so weit reiche, als das Israel des N. Bundes, die Gemeinde Jesu Christi über die Erde sich ausbreitet, und Zion oder Jerusalem da zu suchen sei, wo die Christenheit Gott im Geiste und in der Warheit anbetet, wo Christus bei den Seinen ist und durch den heiligen Geist in den Herzen der Gläubigen wohnt. Erst durch *J. A. Bengel* und den Theosophen *Chrstph. Fr. Oetinger* ist die sogen. „realistische“ Erklärung der messianischen Weissagungen des A. T., der zufolge nach der künftigen Bekehrung des jezt noch verstockten Volkes der Juden zu Christo die Aufrichtung des Reiches Gottes in Palästina und seiner Hauptstadt Jerusalem zu hoffen stehe, erneuert und zu einem Hauptartikel der christlichen Hoffnung gemacht worden. Mittelst dieser „realistischen“ Auffassung des prophetischen Wortes wird dann aus Apokal. 20 das chiliastische Dogma von der Aufrichtung eines Reiches der Herrlichkeit vor dem jüngsten Gerichte und dem Weltende gefolgert, welches von vielen Theologen unserer Tage für ein sicheres Ergebnis der tieferen Schriftforschung gehalten wird. In der näheren Bestimmung dieses Dogma gehen zwar die Hauptvertreter desselben ziemlich weit aus einander, darin aber stimmen alle zusammen, daß sie diese Lehre hauptsächlich auf die prophetische Verkündigung von der einstigen Bekehrung und Verherrlichung des ganzen Israel gründen. — Da nun unter allen Propheten Ezechiel die Wiederherstellung Israels unter dem Regimente des Messias am ausführlichsten weissagt und nicht nur in c. 40—48 ein detaillirtes Gemälde von der Neugestaltung des Gottesreiches entworfen, sondern auch in der Weissagung über Gog von Magog c. 38 u. 39 von einem Angriffe der Heidenwelt gegen das wiederhergestellte Gottesreich verkündigt hat, welcher nach Apok. 20, 7—9 den Abschluß des tausendjährigen Reiches zu bilden scheint: so müssen wir hier auf diese Ansicht etwas näher eingehen und durch Prüfung der Gründe *pro et con-*

tra die Frage nach der Erfüllung der alttestl. Weissagungen über die Zukunft Israels zu entscheiden versuchen, wobei wir jedoch nur die exegetische Begründung der chiliastischen Anschauung bei ihren neuesten Vertretern ins Auge fassen werden.[1]

Die prophetische Verkündigung, daß der Herr das um seiner Untreue willen unter die Heiden verstoßene Israel dereinst wieder sammeln, in das den Vätern gegebene Land zurückführen und in demselben segnen und sehr vermehren werde, hat ihre Wurzel in den Verheißungen des Gesetzes. Wenn die hartnäckigen Uebertreter der göttlichen Gebote — so heißt es Lev. 26, 40—45 — im Lande ihrer Feinde, dahin der Herr sie zerstreuet, die Strafe ihrer Missetat tragen und sich ihre Sünden bekennen und ihr unbeschnittenes Herz sich demütiget, dann will der Herr seines Bundes mit den Erzvätern gedenken und sie auch im Lande ihrer Feinde nicht verwerfen, um sie zu vernichten und seinen Bund mit ihnen zu brechen, vielmehr will er des Bundes gedenken, welchen er mit den Vorfahren geschlossen, als er sie aus Aegypten ausgeführt hat vor den Augen der Völker, um ihr Gott zu sein. Er will, wie dies Deut. 30, 3 ff. näher bestimt wird, sie wieder aus den Heidenvölkern sammeln, in das Land, welches ihre Väter besaßen, zurückführen und Israel mehr als seine Väter mehren. Auf Grund dieser, von Mose noch in seinem Abschiedsliede dem Volke verbürgten Verheißung (Deut. 32, 36—43) verkündigen alle Propheten die Wiederherstellung und schließliche Verherrlichung Israels. Dieses Lied, welches mit der Verheißung schließt: „Frohlocket ihr Nationen über sein Volk; denn das Blut seiner Knechte wird er rächen und Rache bezahlen seinen Widersachern, und sühnen sein Land, sein Volk“, tönt — um uns der Worte *Hofmanns* (Schriftbew. II, 2 S. 89 f.) zu bedienen — „fort durch die ganze alttestamentliche Weissagung. Nicht blos wenn Obadja (v. 17) oder Joel (3, 5) ihrem Volke Gutes verheißen, nennen sie den Berg Zion und die Stadt Jerusalem den Ort, wo man vor dem Gerichte über die Völkerwelt geborgen sein werde; sondern auch Micha, welcher des Tempels Zerstörung und seines Volkes Wegschleppung nach Babel vorhersagt, sieht am Ende den Berg Zion über alle Machtsitze der Welt erhöht und sein Volk in das Land seiner Väter wieder gebracht (4, 1. 7, 14). Derselbe Jesaja, welcher gesandt war, sein Volk zu verstocken mit dem Worte seiner Weissagung, ist doch dessen gewiß, daß zulezt ein heiliges Volk in Jerusalem wohnen wird, ein Nachblieb Israels (Jes. 4, 3. 10, 21); und Jehova's heiliger Berg, wohin sein verstreutes Volk aus allen Weltenden wiederkehrt, ist jene Stätte des Friedens, wo unter der Herschaft des andern David selbst das wilde Gethier kein Leides

1) Diese sind: *C. Aug. Auberlen*, der Prophet Daniel und die Offenbarung Johannes. 2. Aufl. Basel 1857 u. in der Abhdl.: die messianischen Weissagungen der mos. Zeit, in den Jahrbb. f. deutsche Theol. III, 4 S. 778 ff.; *J. Chr. K. Hofmann* in „Weissagung und Erfüllung im A. u. N. Testamente“ und im „Schriftbeweis Bd. II, 2“; *Mich. Baumgarten*, Artik. Ezechiel in *Herz.*'s theol. Realencykl. IV S. 296 ff. u. hie und da in s. theol. Commentare z. A. T.; *Chr. E. Luthardt*, die Lehre von den lezten Dingen in Abhandlungen und Schriftauslegungen 1851; *Dr. Volck* in Dorpater Ztschr. f. Theologie und Kirche IX S. 142 ff. u. A. A. Köhler, die nachexil. Propheten, III. Abthl. (Sach. 9-14) z. B. p. 231.

mehr tut (Jes. 11, 9. 11). Jenseit aller der Drangsale, welche zu weissagen und selbst noch zu schauen Jeremia's trauriges Geschick war, zeigte Jehova diesem Propheten die Tage, wo er sein Volk wiederherstelt und in das Land wiederbringt, das er ihren Vätern gegeben hat (Jer. 30, 3). — — Und bei dieser Verheißung bleibt es auch nach der Wiederkehr. In aller Weise wird es durch Sacharja versichert, daß Juda und zwar Juda in Gottes heiligem Lande Gottes heiliges Eigentum bleibt."[1] Diese Wiederherstellung Israels führt Ezechiel im Einklange mit Jer. c. 31, nur in viel detaillirterer Schilderung so aus, „als unterscheide sich der Zustand derselben, wie er nachher sein wird, von dem wie er vorher gewesen nur dadurch, daß es ein vom Geiste seines Gottes zur Treue und zum Gehorsam umgewandeltes Herz hat (11, 19. 36, 27) und unter der Obhut seines von aller Welt erkanten und anerkanten Gottes (36, 23) in gutem Frieden und Gedeihen lebt. Das Land, in welches es wiederhergestelt wird, von Ezech. sehr bestimmt als eben dasselbe bezeichnet, in welchem seine Väter gelebt haben (37, 25), erscheint überall nur als ein gesegneter irdischer Wohnort, und die Verheißung es zu besitzen als eine Zusage für

1) Hiemit vgl. die Aeußerung *Auberlen's*, der Proph. Daniel S. 399 der 2. Aufl.: „Die Lehre von der herrlichen Wiederherstellung Israels in Kanaan nach schwerer Züchtigung und Demütigung ist ein so wesentlicher Grundgedanke aller Prophetie, daß man nicht sowol in Verlegenheit ist, Stellen dafür zu finden, als vielmehr solche auszuwählen. Beispielsweise sei hingedeutet auf Jes. 2, 2—4. 4, 2—6. 9, 1 - 6. c. 11, —12, namentlich 11, 11 ff. c. 24 ff. c. 60 ff. Jer. 30—33. Ezech. 34, 23—31. c. 36—37. Hos. 2, 16—25. 3, 4. 5. 11, 8—11. 14, 2 ff. Joel 3, 1—5. 4, 16 - 21. Am. 9, 8—15. Obad. 17—21. Mich. 2, 12—13. c. 4—5. 7, 11—20. Zeph. 3, 14—20. Sach. 2, 4 ff. 8, 7 ff. 9, 9 ff. 10, 8—12. 12, 2 — 13, 6. 14, 8 ff." Den Inhalt dieser Schilderungen gibt dann *Aub.* S. 400 f. also an: „Israel in sein Land zurückgebracht, wird das Volk Gottes in einem viel höheren und innigeren Sinne als früher, indem der Sünde gesteuert wird, die Erkentnis Gottes das ganze Land erfült und der Herr wieder unter seinem Volke zu Jerusalem wohnt. Es begint also eine neue Offenbarungszeit, der Geist Gottes ist reichlich ausgegossen und damit eine Fülle von Gnadengaben, wie die apostolische Kirche sie vorbildlicher Weise besaß. Dies reiche Geistesleben findet nun aber auch seine vollendete Darstellung nach außen, sowol in priesterlicher als in königlicher Weise. Das Priestertum Israels hat besonders der Priestersohn Ezechiel geschaut in seiner geheimnisreichen Vision c. 40—48, das Königtum der Staatsmann Daniel, beides vereinigt z. B. Jeremia (33, 17—22). Was zu den Zeiten des A. Bundes nur auf äußerliche Weise, im Buchstaben, geschah, was in der Kirchenzeit umgekehrt sich in das inwendige, verborgene Geisteswesen zurückzog, das wird dann auf pneumatische Weise sich auch äußerlich darstellen und ausgestalten. Im A. B. war das ganze israelitische Volksleben in seinen verschiedenen Erscheinungsformen, Haus- und Staatswesen, Arbeit und Kunst, Literatur und Cultur religiös bestimt, aber nur erst auf äußerlich gesetzliche Art; die Kirche hat vor Allem auf Herzenserneuerung zu dringen und muß jene äußeren Lebensgestaltungen freigeben, es dem Gewissen der Einzelnen anbefehlend, auch hierin Christum zu verherrlichen; im tausendjährigen Reiche werden alle diese Lebensgebiete von innen heraus warhaft christianisirt werden. So angesehen, wird es nun auch nichts Anstößiges mehr haben, wenn wir daran erinnern, daß dem Priestertum Israels das mosaische Ceremonialgesetz und dem Königtum das bürgerliche Gesetz entspricht. Die Heidenkirche hat nur das Moralgesetz adoptiren können, so gewiß sie lediglich auf die innerlich wirkenden Mittel des Wortes, des Prophetentums angewiesen ist. Wenn aber einmal Priestertum und Königtum wieder erstehen, dann wird, unbeschadet des Hebräerbriefs, auch das ceremoniale und bürgerliche Gesetz Mosis seine geistlichen Tiefen entfalten im Cultus und in der Verfassung des tausendjährigen Reiches."

ein in Frieden sich fortpflanzendes Volk“ (*Hofm.* S. 576). Diese Weise, den Zustand des wiederhergestellten und durch den Messias verherrlichten Israel als ein friedliches Wohnen und ein an irdischen Gütern reich gesegnetes Leben im Lande der Väter zu schildern, ist aber nicht nur dem Jeremia und Ezechiel eigen, sondern tritt uns mehr oder minder stark in den messianischen Schilderungen aller Propheten entgegen. Was folgt nun daraus für die Frage nach der Art und Weise der Erfüllung dieser Verheißungen? Etwa daß die Lebensgestaltung des wiedergebrachten Volkes Israel nur eine potenzirte, durch keine Sünde getrübte Wiederholung seiner früheren Lebenszustände in Palästina sein werde? Mit nichten; vielmehr folgt daraus, daß die Propheten die herrliche Wiederherstellung Israels durch den Messias unter Bildern, die sie von der Vergangenheit und Gegenwart des israelitischen Volkslebens entlehnten, geschildert haben, diese Schilderung also nicht buchstäblich, sondern sinnbildlich, typisch zu verstehen und keine wörtliche Erfüllung derselben zu erwarten sei.

So müssen wir schon aus dem Grunde urteilen, weil durch die Erscheinung Christi und das mit ihm angebrochene Himmelreich der Begriff des Volkes Gottes dahin erweitert worden, daß fortan nicht mehr blos die leibliche Nachkommenschaft Abrahams oder das jüdische Volk, sondern die aus Israel und den Heiden zusammengebrachte Gemeinde der Bekenner Jesu Christi das Volk Gottes geworden ist und die Oeconomie des A. Test. aufgehört hat, die gottgeordnete Form der Gemeinde Gottes zu bilden. Wenn also auch das jüdische Volk, welches den in Jesu Christo erschienenen Heiland verworfen und gegen die in ihm geoffenbarte Gnade und Warheit sich verstockt hat, nicht auf immer verstoßen ist, sondern nach den Verheißungen des A. Test. und der Lehre des Apostels Paulus Röm. 11 dereinst noch als Volk Buße tun und sich zu dem Gekreuzigten bekehren und dann auch die Erfüllung der göttlichen Verheißungen erleben wird, so fehlen doch, bei dem typischen Charakter der prophetischen Verkündigung, klare und unzweideutige Schriftzeugnisse dafür, daß das ganze Israel, dessen Rettung in der Zukunft noch zu hoffen ist, bei seiner dereinstigen Bekehrung zu Christo dem Gekreuzigten nach Palästina zurückgeführt werden und dort als ein von der übrigen Christenheit gesondertes Volk fortbestehen und den irdischen Mittelpunkt der aus allen Völkern und Zungen gesammelten Gemeinde des Herrn bilden werde. Denn so wolbegründet auch die Bemerkung ist, daß „heiliges Volk und heiliges Land einander erfordern“ (*Hofm.* a. a. O. S. 88), so beweist dieser Satz doch nichts weiter, als daß das aus allen Geschlechtern der Erde durch die gläubige Aufnahme des Evangeliums gesammelte heilige Volk auch heiliges Land zu seinem Wohnsitze haben wird, oder mit andern Worten, daß mit der Ausbreitung der Gemeinde des Herrn über alle Weltteile auch die Erde, soweit sie von der Christenheit bewohnt wird, heiliges Land oder Canaan wird. Dies lehrt der Apostel Paulus in demselben Briefe, in welchem er dem um seines Unglaubens willen verstockten Israel seine einstige Wiederannahme und Beseligung verkündigt, wenn er Röm. 4, 9—13 ausführt, daß Abraham oder seinem Samen die

Verheißung, daß er Erbe der Welt (κληρονόμον κόσμου) sein solle, nicht durch das Gesetz geschehen sei, sondern durch die Gerechtigkeit des Glaubens, welchen Abraham noch in der Vorhaut hatte, auf daß er würde ein Vater aller derer die da glauben in der Vorhaut und ein Vater der Beschneidung, nicht allein derer die aus der Beschneidung sind, sondern auch derer die in den Fußstapfen seines Glaubens wandeln. Da der Apostel in der Entwicklung dieses Gedankens die dem Patriarchen gegebene Verheißung Gen. 12,7 u. 15,18: deinem Samen will ich dieses Land (d. i. das Land Canaan) geben, durch κληρονομεῖν κόσμον erklärt, so hat er das Canaan der Verheißung als Typus der Welt oder der Erde, welche die dem Patriarchen aus dem Glauben geborenen Kinder einnehmen werden, gefaßt.

Diese von dem Apostel Paulus gelehrte und auf seine Autorität hin von der Kirche angenommene typische Erklärung der im A. T. dem Samen Abrahams gegebenen Verheißung von dem ewigen Besitze des Landes Canaan entspricht auch dem Geiste und Sinne des alttestamentlichen Gotteswortes. Dies erhellt schon aus Gen. 17, wo Gott der Herr bei Einsetzung des Bundes der Beschneidung nicht dem Abraham nur, sondern ausdrücklich auch der Sara die Verheißung erteilt, sie zu Völkern (לְגוֹיִם) zu machen, daß Könige der Völker (מַלְכֵי עַמִּים) durch den Sohn, den sie empfangen sollen d. i. durch Isaak, von ihnen kommen werden (v. 6 u. 16), und zugleich dem so sehr zu mehrenden Samen Abrahams das Land seiner Pilgerschaft, das ganze Land Canaan zum ewigen Eigentume zu geben zusagt (v. 8). Diese Verheißung hat der Herr als „allmächtiger Gott" so realisirt, daß er Abraham und Sara nicht durch die leibliche Nachkommenschaft Isaaks zu Völkern gemacht hat, sondern erst durch den geistlichen Samen Abrahams, durch die Gläubigen aus allen Völkern, welche in Christo Kinder Abrahams geworden sind und werden. Erst durch diese wurde Abraham zum Vater einer Menge von Nationen (לְאַב הֲמוֹן גּוֹיִם v. 5). Obgleich nämlich von Isaak zwei Völker abstammen, die Israeliten durch Jakob und die Edomiter durch Esau, und Abraham auch durch Ismael und die Söhne der Ketura zum Stammvater mehrerer Völkerschaften wurde, so bezieht sich doch die in Rede stehende göttliche Verheißung nur auf das Volk Israel, weil Esau durch Gott selbst von dem Samen der Verheißung ausgeschieden wurde, und die übrigen Söhne Abrahams dadurch ausgeschlossen werden, daß sie nicht von der Sara geboren sind. Die zwölf Stämme Israels aber bilden nur ein Volk, und wenngleich Ezech. sie im Hinblicke auf ihre Trennung in zwei Reiche zwei Völker nent (35, 10. 37,22), so werden sie doch nirgends im A. oder N. Test. als הֲמוֹן גּוֹיִם bezeichnet oder dargestelt. Diesem einen Volke gab zwar Gott das Land Canaan nach den Num. 34 verzeichneten Grenzen zum Besitz, daß es darin wohnte bis es wegen seiner beharrlichen Untreue daraus vertrieben und unter die Heiden zerstreut wurde. Da jedoch der auf die Mehrung des Samens Abrahams zu Völkern bezügliche Teil der Verheißung nach göttlichem Rathe und Willen seine volle Erfüllung erst in Christo durch die Einpflanzung der gläubigen Heidenvölker in die Kindschaft Abrahams erhalten solte und erhalten hat, so dürfen wir auch den andern auf den

Besitz des Landes Canaan sich beziehenden Teil dieser Verheißung nicht auf die leibliche Nachkommenschaft des Patriarchen, auf das leibliche Volk Israel beschränken, sondern müssen annehmen, daß Gott bei der Verheißung des dem Samen Abrahams zu gebenden Landes auch schon Canaan als Typus des Landes genant hat, welches die zu Völkern vermehrte Nachkommenschaft Abrahams einnehmen solte.

Diese Typik geht durch alle prophetischen Schriften des A.T. hindurch, und zwar sowol in Betreff des verheißenen Samens, welchen Abraham durch Isaak (Gen. 21, 12) in dem Volke Israel erhielt, als auch in Bezug auf das diesem Samen zum Erbe zugesagte Land, obgleich für die Dauer des alten, am Sinai errichteten Bundes Israel nach dem Fleische das Volk Gottes und das irdische Canaan zwischen dem Euphrat und dem Strome Aegyptens das Wohnland dieses Volkes war. Denn da Abraham gleich bei seiner Berufung die Verheißung empfangen, daß in seinem Samen alle Geschlechter der Erde gesegnet werden sollen und in den ferneren patriarchalischen Verheißungen nach Gen. 17 die Keime für diese universelle Bestimmung des Volkes und Reiches Gottes gelegt werden, so haben die Propheten in ihren messianischen Weissagungen die Namen Israel und Canaan mehr und mehr zu sinnbildlichen Bezeichnungen der Begriffe des Volks und Reiches Gottes ausgeprägt, und von der Zeit an, da die auf dem Zion gelegene Burg von Jerusalem durch David zur Hauptstadt des Reiches und zum Sitze seines Königtums über Israel erhoben und durch die Ueberführung der Bundeslade auf den Zion und den von David schon beabsichtigten, wenn auch erst durch seinen Sohn Salomo ausgeführten Tempelbau auch zur Stätte der Wohnung Jehova's unter seinem Volke gemacht worden, Zion und Jerusalem als Sitz und Centrum des Gottesreiches in dieser typischen Bedeutung gebraucht, so daß in den messianischen Psalmen und den prophetischen Schriften gewöhnlich Zion oder Jerusalem genant ist als die Stätte, von wo aus der von Jehova zum Fürsten über sein Volk gesalbte König (David-Messias) seine Herschaft über die Erde ausbreitet, und wohin die Völker strömen um das Gesetz des Herrn zu hören und über seine Wege und den Wandel in seinen Pfaden sich unterweisen zu lassen.

Hienach liefert weder die nachdrückliche Hervorhebung des Landes in den Verheißungen Lev. 26, 42 u. Deut. 32, 43, worauf *Auberl.* (die mess. Weiss. S. 827 u. 833) Gewicht legt, noch die Nennung des Berges Zion oder der Stadt Jerusalem als den Ort des Gerichts über die Völkerwelt und der Vollendung des Gottesreiches, worauf *Hofm.* u. *Aub.* in den S. 347 f. angeführten Stellen sich berufen, einen probehaltigen Beweis dafür, daß das jüdische Volk bei seiner künftigen Bekehrung zu Christo nach Palästina zurückgebracht werden und der Herr bei seiner Wiederkunft in dem irdischen Jerusalem das tausendjährige Reich aufrichten und auf dem materiellen Berge Zion in einem von Menschenhänden erbauten Tempel Wohnung machen werde.

Den symbolisch-typischen Charakter der alttestamentlichen Offenbarung vermögen auch die Vertheidiger der buchstäblichen Auffassung der messianischen Weissagungen nicht in Abrede zu stellen. So bemerkt z. B.

Auberl. (die mess. Weiss. S. 821): „In ihrer Vorbildlichkeit sind uns die Opfer ein Beispiel für die Bedeutung *aller Institutionen* des alttestamentlichen Gottesreiches; die *lezteren* stellen uns ebenso in äußerlicher Symbolik und Typik das wirklich heilige Volk und das vollendete messianische Königreich dar, wie jene ersteren das Opfer des Messias.“ Unter diesen Institutionen nimt aber ohne Zweifel das israelitische Heiligtum — Stiftshütte, Tempel — eine Hauptstelle ein als symbolisch-typische Verkörperung des in Israel gegründeten Gottesreiches, wie jezt fast von allen offenbarungsgläubigen Schriftauslegern anerkant wird. Aber nicht blos die Institutionen des A. Bundes, auch die Geschichte des alttestamentlichen Bundesvolkes und der Boden, auf welchem diese Geschichte sich entwickelt, haben symbolisch-typische Bedeutung. Dies springt so deutlich in die Augen, daß auch *Auberl.* (a. a. O. S. 827) darüber bemerkt: „Bei den Propheten ist es ganz gewöhnlich, die bevorstehende Zerstreuung und Knechtung Israels unter die Heiden als eine Erneuerung der ägyptischen Zustände und die dereinstige Wiederherstellung von Volk und Reich als einen neuen Auszug aus Aegypten und Einzug in Canaan darzustellen, Hos. 2, 1 f. 16 f. 9, 3. 6. 11, 5. 11. Mich. 2, 12 f. 7, 15 f. Jes. 10, 24. 26. 11, 11. Jer. 16, 14 f. u. ö.“ Selbst *Hofm.*, welcher diese Typik der Propheten in Jes. 11, 11—15, wo die Wiederbringung Israels aus seiner Zerstreuung in alle Welt als eine Wiederholung seiner Ausführung aus Aegypten durch wunderbare Teilung des rothen Meeres geschildert ist, mit der Bemerkung beseitigt, „daß der Name der Völker im 14. wie im 11. V. und die im 15. V. genanten Hindernisse nur zur Ausführung des Gedankens dienen“ (Schriftbew. II, 2 S. 548), kann sich doch S. 561 dem Zugeständnisse nicht entziehen, „daß Jes. 34, 5 אֱדוֹם nicht im Sinne einer sonderlichen Weissagung wider das Edomitervolk, sondern als sinnbildliche Bezeichnung der gottentfremdeten Menschenwelt gemeint ist“. Wenn aber *Edom* in dieser Gerichtsdrohung Typus der gottentfremdeten Menschheit ist, so können auch in der correspondirenden Heilsverkündigung Jes. 35 „die Erlösten Jehova's, die mit Jubel gen Zion zurückkehren, ewige Freude auf ihrem Haupte“, nicht der gerettete Nachblieb des jüdischen Volkes oder das endlich zur Seligkeit gelangende Israel der zwölf Stämme, und Zion, wohin sie zurückkehren, nicht die Hauptstadt Palästina's sein. Bezeichnet *Edom* in dieser eschatologischen Weissagung die gottentfremdete Menschenwelt, so sind die nach Zion zurückkehrenden Erlösten Jehova's das aus Heiden und Juden gesammelte Volk Gottes, welches in die Seligkeit des himmlischen Jerusalems eingeht. Mit dieser Auffassung von *Edom* hat *Hofm.* wider Willen den typischen Gebrauch der Begriffe: Volk Jehova's (Israel) und Zion bei den Propheten eingeräumt und damit seiner Erklärung der ähnlichen messianischen Weissagungen von dem jüdischen Volke den festen Boden entzogen. Was in Jes. 34 u. 35 von Edom und Zion gilt, das muß auch in Jes. 40—66 gelten. Die Weissagung über Edom Jes. 35 hat ihr Seitenstück in Jes. 63, 1—6, und in der Verkündigung der Rückkehr der Erlösten Jehova's nach Zion c. 36 ist „alles und jedes in Gedanke und Sprache Vorspiel dieses (d. h. des in Jes. 40—66 folgenden) Trostbuches für die Exulanten“ (*Del.*). Ebenso ge-

braucht Ezech. Edom in der Verkündigung der ewigen Verwüstung Edoms und der Wiederherstellung des verwüsteten Landes Israel zu bleibendem Segen für seine Bewohner. Da Edom auch hier die gottfeindliche Menschenwelt darstelt (vgl. S. 322 f.), so ist auch das Land Israel nicht Palästina, sondern das Reich des Messias, dessen Grenzen von Meer zu Meer reichen und vom Strome bis an der Welt Enden (Ps. 72, 8. Sach. 9, 10). Zwar tritt bei unserm Proph. die ausdrückliche Erwähnung der Ausbreitung des Gottesreiches über die Länder zurück', indem er als Wächter über das Haus Israel hauptsächlich nur von der Wiederherstellung Israels redet; aber daß auch ihm diese prophetische Warheit nicht fremd ist, ergibt sich schon daraus, daß nach 47, 22 f. bei der neuen Verteilung des Landes durch das Los an die Stämme die Fremdlinge wie die Einheimischen unter den Kindern Israel gehalten werden, auch ihren Anteil am Lande empfangen sollen, womit der Unterschied der Abstammung, der im A. Bunde bestand, aufgehoben wird. Noch deutlicher aber verkündigt er die Aufnahme der Heidenvölker in das Reich Gottes in c. 16, 53 ff., wo er die einstige Wendung des Gefängnisses nicht nur Jerusalems, sondern auch Samaria's und Sodoms als das Ziel der Wege Gottes mit seinem Volke weissagt. Wenn er also in seinen Schilderungen der Wiederherstellung und Verherrlichung des Gottesreiches nur vom Lande Israel redet, so ist der Grund für diese Darstellungsweise wol auch darin zu suchen, daß er mehr als andere Propheten auf die Grundweissagungen des Pentateuchs zurückgeht, und wie in den Gerichtsdrohungen die Erfüllung der Drohungen Lev. 26 u. Deut. 28—32, so in den Heilsverkündigungen die Erfüllung der Verheißungen des Gesetzes entfaltet. Beachten wir dies, so dürfen wir auch seine Weissagung von der sehr zahlreichen Vermehrung Israels und von dem ewigen Besitze Canaans und seiner Güter nicht anders fassen als in dem Sinne der göttlichen Verheißung Gen. 17, d. h. wir dürfen die zahlreiche Vermehrung Israels nicht auf die leibliche Vermehrung des Nachbliebes der zwölf Stämme beschränken, sondern müssen darunter auch die Vermehrung des Samens Abrahams zu Völkern in der oben (S. 350) entwickelten Weise mit verstehen und ebenso über die Zurückführung Israels in das den Vätern verheißene Land urteilen.

Diese Auffassung der alttestamentlichen Weissagung von der einstigen Wiederherstellung Israels bei seiner Bekehrung zu Christo wird als die richtige durch das N. Testament bestätigt, wenn wir nämlich die klaren Aussprüche Christi und der Apostel über das Verhältnis des leiblichen Israel d. h. des jüdischen Volks zu Christo und seinem Reiche in Betracht ziehen und nicht einseitig bei der buchstäblichen Auffassung der in der Sprache der alttestamentlichen Prophetie gehaltenen eschatologischen Schilderungen stehen bleiben. Denn da nach der richtigen Bemerkung von *Hofm.* (Schriftbew. II, 2 S. 667 f.) „die apostolische Lehre von dem Ende des gegenwärtigen Zustands der Dinge, nämlich von der Wiederoffenbarung Christi, von der Verklärung seiner Gemeinde und der Auferstehung ihrer Todten, oder auch von der Todtenauferstehung überhaupt, von der Verklärung der außermenschlichen Welt, dem Untergange der jetzigen und dem Erstehen einer neuen, zu der alttestamentlichen Weis-

sagung vom Ende der Dinge in dem Verhältnisse steht, daß sie nur Wiederholung derselben unter dem neuen Gesichtspunkte ist, welchen die Erscheinung und Verklärung Jesu und die Herstellung seiner Gemeinde aus Juden und Heiden mit sich brachte", so sind diese eschatologischen Schilderungen auch in die der alttestamentlichen Prophetie eigene symbolisch-typische Form gekleidet, deren Lehrgehalt nur nach den unzweideutigen Lehrstellen des N. T. richtig bestimt werden kann. Unter diesen Lehrstellen aber komt zunächst Röm. 11 in Betracht, wo der Apostel Paulus den Christen zu Rom als *μυστήριον* eröffnet, daß Verstockung teilweise Israel widerfahren sei, bis daß das Pleroma der Heiden in das Reich Gottes eingegangen sein und so (d. h. nachdem dies geschehen) *πᾶς Ἰσραὴλ* gerettet oder selig werden wird (v. 25 f.). Dies belegt er dann mit einem nach Jes. 59, 20 u. 27, 9 (LXX) mit Rücksicht auf Jer. 31, 34 gebildeten Schriftcitat: *Ἥξει ἐκ Σιὼν ὁ ῥυόμενος καὶ ἀποστρέψει ἀσεβείας ἀπὸ Ἰακώβ κτλ.*, während er vorher schon entwickelt hat, wie, da schon der Fall Israels oder seine *ἀποβολὴ* Reichtum der Heiden und Versöhnung der Welt sei, die *πρόςληψις* nichts anders denn Leben aus Todten (*ζωὴ ἐκ νεκρῶν*) sein werde (v. 11—15). Hier lehrt der Apostel offenbar, daß die teilweise Verstockung Israels, infolge deren das Volk den in Jesu erschienenen Heiland verwarf und von dem Heile in Christo ausgeschlossen ward, nicht eine gänzliche Verwerfung des alten Bundesvolkes sei, sondern daß die Verstockung Israels nach dem Eingange des Pleroma der Heiden in das Reich Gottes aufhören und so ganz Israel (*πᾶς Ἰσραὴλ* im Gegensatze zu *ἐκ μέρους* d. i. die Totalität des Volkes Israel) zum Heile gelangen werde, obwol damit nicht die Beseligung aller einzelnen Juden gelehrt wird.[1] Zu viel legt aber *Aub.* (die mess. Weiss.

1) „*Πᾶς Ἰσραὴλ* — bemerkt *Philippi* noch in der 3. Aufl. seines Comm. zum Römerbriefe S. 537 — kann im Gegensatze zu *ἐκ μέρους* v. 25, sowie im Zusammenhange der Gedankenentwickelung von K. 9—11, welche, wie insonderheit unser Kap. zeigt, es nur mit der Führung der Völkerganzen zum messianischen Heil zu tun hat, nicht anders als von der Totalität des Volkes Israel verstanden werden, vgl. auch v. 28—32. Die Erklärung von dem geistlichen Israel, dem *Ἰσραὴλ θεοῦ* Gal. 6, 16, wonach durch Eingehen der erwählten Heiden und daneben auch der *ἐκλογὴ* des nicht verstockten Israels alle wahren Abrahams- und Gotteskinder selig werden sollen, ist eben so willkürlich als die Beziehung von *πᾶς Ἰσραὴλ* blos auf den gläubigen, von Gott erwählten Teil der Juden, welche zu allen Zeiten zu dem *λεῖμμα κατ᾽ ἐκλογὴν χάριτος* gehört haben", obwol er in dem Zusatze der 3. Aufl. die gegenteilige Ansicht, welche nach dem Vorgange *Luthers* und vieler lutherischer Exegeten *Besser* in seinen Bibelstunden mit großer Entschiedenheit geltend gemacht hat, nicht blos vollständig hat zu Worte kommen lassen, sondern auch der Auffassung, daß „*πᾶς Ἰσραὴλ* das ganze vom Prophetenworte gemeinte, vom göttlichen Verheißungswort umfaßte Israel, dem überhaupt nur der Name Israel nach dem rechten Verstande des alttestl. Gotteswortes eigentlich und von Rechtswegen zukömt, d. i. diejenigen leiblichen Söhne Abrahams, welche in den Fußstapfen seines Glaubens wandeln 4, 12, diejenigen Juden, welche es nicht blos äußerlich im Fleische, sondern auch innerlich im Geiste durch Herzensbeschneidung sind (2, 28 f.), so wie der Erklärung der ganzen Stelle *von de conversione Israelitarum simultanea seu universali seu magnae multitudinis, sub novissima mundi tempora futura et adhuc exspectanda, sed de successiva potius conversione usque ad finem mundi subinde ventura* (*Calov.*), den Vorzug vor der bisher von ihm vertretenen Ansicht einzuräumen geneigt ist.

S. 801 ff.) in diese Aussagen des Apostels, wenn er dieselben mit Exod. 19,5 f. combinirt und daraus daß Israel in den früheren Zeiten des A. B. wol einmal ein Volk und Reich, aber kein wirklich heiliges und priesterliches, und in den ersten Zeiten des N. B. wol einmal heilig und priesterlich war, aber nicht als Volk und Reich, den Schluß zieht, nicht nur, daß das jüdische Volk noch einmal als Volk und Reich heilig werden müsse, sondern auch daß der Heidenapostel hier dies ausspreche, „daß an dem Volke Israel die ihm gegebene Verheißung, es solle ein heiliges Volk sein, noch erfült werden wird, und daß im Zusammenhange hiemit nach der jetzigen Periode des Reiches Gottes eine neue in Aussicht steht, wo das bekehrte und geheiligte Israel, weil es ein für allemal zum Priesterreich berufen ist, den Nationen noch auf eine ganz andere herrlichere Weise als bisher den Segen der Gottesgemeinschaft vermitteln wird.“ Denn hätte der Apostel die dereinstige Verwirklichung dieser Verheißung am leiblichen Israel lehren wollen, so würde er sicherlich dieselbe auch citirt oder wenigstens deutlich auf sie hingewiesen und nicht blos vom *σώζεσθαι* des zur Zeit verstockten Israels gesprochen haben. Denn darauf, daß Israel dereinst zum heiligen und priesterlichen Volke und Reiche für die Nationen erhoben werden soll, deutet weder das *πᾶς Ἰσραὴλ σωθήσεται* noch die Aussage, daß die *πρόςληψις* Israels *ζωὴ ἐκ νεκρῶν* wirken oder zur Folge haben werde (v. 15), auch nur entfernt hin, und der Satz, aus welchem Paulus die zukünftige Rettung des Volkes Israel folgert: *εἰ δὲ ἡ ἀπαρχὴ ἁγία καὶ τὸ φύραμα, καὶ εἰ ἡ ῥίζα ἁγία, καὶ οἱ κλάδοι* (v. 16) zeigt deutlich, daß es dem Apostel nicht in den Sinn gekommen, den zur Zeit aus dem Oelbaume ausgebrochenen Zweigen bei ihrer Wiedereinpfropfung eine Erhebung zu größerer Heiligkeit in Aussicht zu stellen, als die Wurzel und der Anbruch Israels gehabt hat.

In anderer Weise legt *Hofmann* Schriftb. II, 2 S. 96 u. 668 in die Worte des Apostels ein, wenn er aus dem prophetischen Citate v. 25 f. den Schluß zieht: der Apostel enthebe aus der prophetischen Schrift den Gedanken, daß Zion und Israel der Ort für die schlüßliche Heilsoffenbarung sei, und für diese geographische Deutung des *ἥξει ἐκ Σιών* geltend macht, daß bei diesen Worten nicht nur an die erste Erscheinung des Heilands zu denken sei, vielmehr der Apostel mit Recht was die alttestamentliche Weissagung von der Erscheinung Christi überhaupt sage, nachdem es sich bei der ersten bewährt habe, auch auf die zweite erstrecke. Diese Begründung ist äußerst schwach. Selbst wenn man darauf Gewicht legen wolte und dürfte, daß der Apostel bei Wiedergabe der Worte וּבָא לְצִיּוֹן גּוֹאֵל kommen wird *für* Zion ein Erlöser Jes. 59, 20 durch *ἥξει ἐκ Σιὼν ὁ ῥυόμενος* kommen wird *aus* Zion der Erlöser, mit Absicht *ἐκ Σιών* gewählt habe, so würde doch daraus mit nichten folgen, daß er das „leibliche Zion oder irdische Jerusalem für die schlüßliche Stätte der neutestamentlichen Heilsoffenbarung gehalten wissen wolle“. Denn hat der Apostel das *ἥξει ἐκ Σιών* von der Wiederkunft des Herrn gebraucht, weil es sich bei der ersten Erscheinung Jesu bewährt hatte, obwol bei dieser Jesus nicht aus Zion gekommen, sondern aus Bethlehem hervorgegangen ist, gemäß der Weissagung Mich. 5, 1 vgl. Matth. 1, 5 f., so kann er bei *ἐκ*

Σιών nicht an den materiellen Berg Zion gedacht, sondern *Zion* nur in der prophetisch-typischen Bedeutung der Centralstätte des Reiches Gottes gefaßt haben, die es auch in den Psalmstellen 14, 7. 53, 7 u. 110, 2 hat, welche ihm bei *ἐκ Σιών* vorgeschwebt zu haben scheinen. Nur bei dieser Auffassung von *Zion* konte Paulus *ἐκ Σιών* für לְצִיּוֹן bei Jes. sagen, ohne den Sinn der Weissagung: daß für Zion d. h. für die Bürger Zions, für die Israeliten der verheißene Erlöser kommen werde, zu alteriren. Ueber den Ort, wo Christus dem jezt noch verstockten Israel als Erlöser erscheinen und sich bezeugen werde, bezweckt der Apostel mit diesem prophetischen Citate eben so wenig Aufschluß zu geben, als über das Land, wo das unter die Völker versprengte Israel sich bei der Wiederkunft unsers Herrn befinden wird. Und der Satz, daß „der Herr nicht eher wieder erscheinen wird, als bis er sich Israel und Zion zur Stätte seiner Wiedererscheinung bereitet hat“ (*Hofm.* S. 97), steht im N. T. nirgends geschrieben. Christus sagt nur, daß das Evangelium vom Reiche in der ganzen Welt wird gepredigt werden zu einem Zeugnis über alle Völker, und dann das Ende kommen wird (Matth. 24, 14). Und wenn er überdieß bei seinem Weggange vom Tempel für immer den ihn verwerfenden Juden zurief: Euer Haus wird euch wüste gelassen, denn ich sage euch: ihr werdet mich von jezt an nicht sehen, bis ihr sprechet: Gelobet sei der da komt im Namen des Herrn (Matth. 23, 38 f.), so sagt er damit nur, daß er ihnen nicht eher erscheinen, nicht früher zu ihnen kommen werde, als bis sie ihn gläubig aufnehmen, „als den Gegenstand ihrer Sehnsucht begrüßen“ würden, aber durchaus nicht, daß er erst dann kommen werde, wenn sie aus ihrer Zerstreuung nach Palästina und Jerusalem zurückgekehrt sein würden.

Hiefür liefern auch Matth. 27, 53 u. Apok. 11, 2, wo Jerusalem die heilige Stadt genant wird, keinen stichhaltigen Beweis, weil sie so genant wird nicht in Bezug auf eine in der Zukunft bevorstehende Verherrlichung, sondern als die Stadt, in welcher die heiligsten Tatsachen der Weltgeschichte geschehen waren, ähnlich wie Petrus II, 1, 18 den Berg der Verklärung in Bezug auf dieses Ereignis als den heiligen Berg bezeichnet, nicht aber im Hinblicke auf eine künftige Verklärung dieses Berges, und 1 Kg. 19, 8 Horeb der Berg Gottes heißt, weil Gott in der Vorzeit sich dort geoffenbart hat. „Das alte Jerusalem ist die heilige Stadt auch jezt noch für die, welche den hoffenden Blick einzig und allein auf das neue Jerusalem (Apok. 21) gerichtet haben“ (*Hgstb.*). Das Nämliche gilt von der Bezeichnung des Tempels als *τόπος ἅγιος* Matth. 24, 15, worunter *Hofm.* S. 91 irriger Weise auch Jerusalem verstehen will.

Eben so wenig läßt sich der Ausspruch Christi Luc. 21, 24: Jerusalem wird von den Heiden zertreten werden *ἄχρι πληρωθῶσιν καιροὶ ἐθνῶν*, zum Beweise dafür gebrauchen, daß das irdische Jerusalem vor oder bei der Wiederkunft des Herrn von den sich bekehrenden Juden in Besitz genommen werden wird. Denn versteht man die angegebene Zeitfrist so, daß man auf das Fehlen des Artikels Gewicht legend übersezt: bis daß Heidenfristen erfült sein werden d. h. „bis dahin, daß gewisse Zeitfristen, welche Heidenvölkern zur Vollziehung dieses Zorngerichts von

Gott bestimt sind, abgelaufen sein werden" (*Meyer*), so kann man mit *Hgstb.* (die Juden u. die christl. Kirche 3. Art.) annehmen, diese Zeiten gehen zu Ende, wenn durch das göttliche Gericht der Sturz der Macht der Heiden erfolgt und die christliche Kirche an Stelle der ihren tritt, und mit ihm weiter sagen: „Im Vorspiele hat die Zertretung Jerusalems durch die Heiden, zu denen nach christlicher Anschauung auch die Muhamedaner zu rechnen sind, schon zweimal aufgehört, unter Constantinus und im Zeitalter der Kreuzzüge, da ein christliches Reich zu Jerusalem bestand. Und was damals nur vorübergehend geschah, wird auf Grund dieses Ausspruches des Herrn dereinst noch definitiv erfolgen. Jerusalem wird dem Israel der christlichen Kirche zuteil werden." Versteht man dagegen mit *Hofm.* S. 642 f. unter *καιροὶ ἐθνῶν* nach Dan. 8, 14 die Zeiten des Völkertums, wo ihm die Welt gehört, wofür man noch Apok. 11, 2 geltend machen kann, so gehen diese Zeiten „zu Ende, wenn das Volk Gottes die Herschaft empfängt"; und nach dieser Erklärung ist gesagt, „daß diese Zertretung der heiligen Stadt erst mit Erfüllung der Zeit, wo die Welt dem Völkertume gehört, also erst mit dem Ende des gegenwärtigen Weltlaufs ein Ende nehmen wird." Dauert aber die Zertretung Jerusalems durch die Heiden bis dahin, dann können es auch die bekehrten Juden nicht wieder einnehmen, weil mit dem Ende des gegenwärtigen Weltlaufes die Neuschaffung Himmels und der Erde eintreten wird und in dem auf die neue Erde herabkommenden himmlischen Jerusalem die aus Israel und den Heidenvölkern gesammelte vollendete Gemeinde Christi wohnen wird. — Wie man also auch diesen Ausspruch des Herrn verstehen mag, so ist in Luc. 21, 24 eben so wenig als in Matth. 24, 15 u. 27, 53 und in Röm. 11, 26 gelehrt, daß das irdische Jerusalem nach seiner Befreiung von der Macht der Heiden den bekehrten Juden zufallen, daß es eine centrale Weltstellung erhalten, daß der Tempel dort neu errichtet werden wird.

Gegen diese jüdisch-chiliastischen Hoffnungen, und damit zugleich gegen die buchstäbliche Deutung der prophetischen Weissagungen von der Wiederherstellung Israels, spricht endlich ganz entscheidend der Umstand, daß das N. Testament von einem Wiederaufbau des jerusalemischen Tempels und einer Wiederherstellung des levitischen Cultus nicht nur nichts weiß, sondern vielmehr entschieden lehrt, daß mit der Vollendung der Versöhnung der Menschen mit Gott durch das Opfer Christi auf Golgotha der levitische Opfer- und Tempeldienst erfüllt und aufgehoben sei (Hebr. 7—10), auf Grund des Ausspruches Christi, daß die Stunde komme und schon jezt da sei, daß man weder auf Garizim noch zu Jerusalem anbeten werde, sondern die warhaftigen Anbeter den Vater im Geiste und in der Warheit anbeten werden (Joh. 4, 21—24), nach der Anleitung, welche der Apostel Röm. 12, 1 gibt. Die Propheten des A. T. aber verkündigen nicht blos die Rückkehr der Israeliten in ihr Land und ewiges Wohnen in diesem Lande unter der Herschaft des Messias, sondern diese ihre Verkündigung gipfelt in der Verheißung, daß Jehova sein Heiligtum d. i. seinen Tempel inmitten seines erlösten Volkes gründen und darin auf ewig bei und über ihnen wohnen werde (Ez. 37, 27 f.) und daß alle Völker

zu diesem Heiligtume des Herrn auf Zion ziehen werden Jahr für Jahr, anzubeten vor dem Könige Jehova der Heerscharen und das Laubhüttenfest zu feiern (Sach. 14,16 vgl. Jes. 66,23). Solte also das jüdische Volk vor, bei oder nach seiner Bekehrung zu Christo gemäß der göttlichen Verheißung Palästina wieder zum Eigentum erhalten, so müßte auch in Jerusalem der Tempel mit levitischem Opferdienste wieder hergestelt werden. Steht aber diese Annahme mit der Lehre Christi und der Apostel in Widerspruch, so daß dieser wesentliche Zug in der prophetischen Schilderung der Zukunft des Reiches Gottes nicht buchstäblich, sondern geistlich oder typisch zu verstehen ist, so ist es nicht zu rechtfertigende Inconsequenz, die buchstäbliche Deutung der Weissagung von der Rückkehr Israels nach Canaan festhalten und eine Rückkehr des zum Glauben an Christum gekommenen jüdischen Volkes nach Palästina erwarten zu wollen.

Cap. XXXVIII u. XXXIX. Die Vernichtung Gogs mit seinem grossen Völkerheere.

Gog im Lande Magog, Fürst von Rosch, Meschech und Thubal wird aus dem fernen Nordlande auf göttliche Veranstaltung in der lezten Zeit mit einem gewaltigen Heere zahlreicher Völker in das wiederhergestellte Land Israel einfallen (38, 1—9), mit der Absicht, das in Sicherheit wohnende Israel zu berauben, damit der Herr sich vor aller Welt an ihm heilige (v. 10—16). Wenn aber Gog, von dem schon frühere Propheten geweissagt, über Israel herfallen wird, so soll er durch ein Zorngericht des Herrn vernichtet werden, damit die Nationen erfahren, daß Gott der Herr ist (v. 17—23). Auf den Bergen Israels wird Gog mit allen seinen Scharen und Völkern dem Gerichte Gottes erliegen (39, 1—8). Die Bewohner der Städte Israels werden sieben Jahre zubringen, um die Waffen des gefallenen Feindes zu verbrennen, und sieben Monate, um die Leichname zu begraben in einem Thale, welches davon seinen Namen erhalten wird, um das Land zu reinigen (v. 9—16), während inzwischen alle Vögel und Raubthiere sich am Fleische und Blute der Gefallenen sättigen werden (v. 17—20). An diesem Gerichte werden alle Völker samt Israel erkennen, daß der Herr früher Israel um seiner Sünden willen in die Gewalt der Heiden dahingegeben hat, nun aber sein erlöstes Volk nicht mehr verlassen will, weil er seinen Geist über dasselbe ausgegossen hat (v. 21—29).

V. 1—9. Einleitung. Die Rüstung Gogs und seines Heeres zum Einfalle in das wiederhergestellte Land Israel. V. 1. *Und das Wort Jehova's geschah zu mir also:* V. 2. *Menschensohn, richte dein Angesicht gegen Gog im Lande Magog, den Fürsten von Rosch, Meschech und Thubal, und weissage wider ihn,* V. 3 *und sprich: So spricht der Herr Jehova: siehe ich will an dich, Gog, du Fürst von Rosch, Meschech und Thubal,* V. 4 *und werde dich verleiten und werde Ringe in deine Kinnbacken legen und herausführen dich und dein ganzes Heer, Rosse und Reiter, in vollkommene Schönheit gekleidet allesamt, eine große Versammlung, mit Tartsche und*

Schild, Schwerter führend allesamt; V. 5 *Perser, Aethiopier und Libyer mit ihnen, sie alle mit Schild und Helm;* V. 6 *Gomer und alle seine Scharen, das Haus Thogarma's im äußersten Norden mit allen seinen Scharen; viele Völker mit dir.* V. 7. *Rüste dich und rüste aus, du und alle deine Versammlung, die sich zu dir versammelt haben, und sei du ihr Obmann.* V. 8. *Nach vielen Tagen solst du heimgesucht werden, am Ende der Jahre solst du kommen in das Land, das vom Schwerte wiedergebracht ist, aus vielen Völkern gesammelt, auf die Berge Israels, welche verödet waren beständig, nun aber ist es herausgeführt und sie wohnen in Sicherheit allesamt;* V. 9 *und solst heranziehen, wie ein Wetter kommen, wie eine Wolke, das Land zu bedecken, du und alle deine Scharen und viele Völker mit dir.* — V. 1 u. 2. Aufforderung wider Gog zu weissagen. גּוֹג *Gog*, der Name des Fürsten, gegen welchen die Weissagung gerichtet ist, ist wol von Ezech. frei nach dem Landesnamen *Magog* gebildet, obschon *Gog* als Name eines nicht weiter bekanten Rubeniten noch 1 Chr. 5, 4 vorkomt. Die Verbindung: גּוֹג אֶרֶץ מָגוֹג Gog des Landes Magog ist Breviloquenz für: Gog vom Lande Magog, und אֶרֶץ מג׳ nicht mit *Ew.* u. *Häv.* als Localobject zu שִׂים פָּנֶיךָ zu ziehen: gegen Gog nach dem Lande Magog, weil sich dann die Wiederaufnahme des גּוֹג durch die Apposition נְשִׂיא וגו׳ nicht leicht erklären läßt. מָגוֹג ist Gen. 10, 2 Name eines von Japhet abstammenden Volksstammes, nach altjüdisch traditioneller Erklärung des großen Scythischen Volkes, und ist auch hier Volksname, und mit dem Artikel (הַמָּגוֹג)-versehen, um das Volk als ein von der Genesis her bekantes zu bezeichnen, also eigentlich: Land des Magog (-Volkes). Gog wird weiter als Fürst von *Rosch*, *Meschech* und *Thubal* bezeichnet. Das W. רֹאשׁ verbindet zwar, nach dem Vorgange von *Aquil.*, *Targ.* u. *Hieron.*, noch *Ew.* als Appellativum mit נְשִׂיא: *princeps capitis*, Hauptfürst. Allein der Grund für diese Auffassung, daß weder im A. Test. noch bei *Josephus* ein Volk des Namens *Rosch* erwähnt werde, ist schwach, wogegen die appellative Fassung nach Analogie von הַכֹּהֵן רֹאשׁ 1 Chr. 27, 5 zwar möglich, aber aus dem Grunde nicht warscheinlich ist, weil das נְשִׂיא רֹאשׁ in v. 3 u. 39, 1 wiederkehrt und bei Wiederholungen umständliche Titel abgekürzt zu werden pflegen. Ein Volk Ῥῶς روس *Rûs*, in den Gegenden des Taurus wohnend und zu den Scythischen Völkerschaften gerechnet, wird von den byzantinischen und arabischen Schriftstellern mehrfach erwähnt (s. die Stellen in *Gesen. Thes. p. 1253*), so daß die Existenz eines Volkes *Rosch* nicht mit Grund in Zweifel gezogen werden kann, wenn auch der Versuch von *Bochart*, eine Spur desselben in den Ῥωξολᾶνοι (*Ptol. III, 5*) und *Roxalani* (*Plin. h. n. IV, 12*) zu finden, indem er diesen Namen aus Verschmelzung von *Rhos* (*Rhox*) und *Alani* erklärt, eben so zweifelhaft bleibt, als nach den Untersuchungen von *Frähn* (*Ibn Foszlan* u. a. Araber Berichte über die Russen älterer Zeit. St. Petersb. 1823) die Vermutung, daß der Name der *Russen* mit diesem Ῥῶς, روس und unserm רֹאשׁ zusammenhänge. *Meschech* und *Thubal* (wie 27, 13 u. 32, 26) die *Moscher* und *Tibarener* der Klassiker (s. zu Gen. 10, 2) wohnten nach unserer Stelle in der Nähe von Magog. Außerdem befinden sich im Heere Gogs

nach v. 5 *Pharas* (Perser), *Cusch* und *Phut* (Aethiopier u. Libyer, s. zu 30, 5 u. 27, 10) und nach v. 6 *Gomer* und das Haus *Thogarma's*. Aus der Vergleichung dieser Aufzählung mit Gen. 10, 2 zieht *Klief.* die Folgerung, daß Ezech. alle in Gen. 10, 2 als zum Stamme Japhet gehörig aufgezählte Völker, welche es zu einem geschichtlichen Leben entweder schon zu seiner Zeit gebracht hatten oder es inmittelst bis jezt dazu gebracht haben, nämlich die Meder, Griechen und Thracier, auslasse, dagegen alle diejenigen der aufgezählten Völker nenne, welche niemals bisher zu geschichtlichem Leben gediehen sind. Aber diese Bemerkung ist nicht zutreffend, schon deshalb weil Ezech. auch die japhetischen Volksstämme Aschkenas und Riphat (Gen. 10, 3) wegläßt, hauptsächlich aber aus dem Grunde, weil er nicht nur die warscheinlich mit den מָדַי stammverwandten פָּרַס Perser, sondern auch die hamitischen Völker *Cusch* und *Phut*, zwei africanische Völker aufführt. Hienach besteht Gogs Heer nicht blos aus wilden, bisher noch nicht zu geschichtlicher Bedeutung gelangten japhetischen, sondern zugleich aus hamitischen Völkerschaften, also aus Völkern, die im äußersten Norden (יַרְכְּתֵי צָפוֹן v. 6) und Osten (Perser) und Süden (Aethiopier) d. i. an den Grenzen der damals bekanten Welt wohnen. Diese werden von Gog zu einem Angriffe gegen das Volk Gottes aufgeboten und vereinigt. Das weist auf eine Zeit hin, in welcher die bisherigen Feinde desselben, Ammon, Moab, Edom, Philister und Syrer, und die alten Weltmächte Aegypten, Assur, Babel, Javan vom Schauplatze der Geschichte abgetreten sind und das Volk Gottes im Mittelpunkte der weltgeschichtlichen Bewegung stehen und sich über die Erde soweit ausgebreitet haben wird, daß seine Feinde nur an den Grenzen der civilisirten Welt zu finden sind, vgl. Apok. 20, 8.

V. 3—9 geben den göttlichen Rathschluß über Gog im Allgemeinen an. V. 3—6. Jehova will Gog zu einem Kriegszuge wider sein Volk Israel verleiten, und fordert ihn auf, sich für den Einfall in das wiederhergestellte Land Israel zu rüsten. Die Ankündigung, wozu Jehova den Gog mit seinem Heere gebrauchen will, und die Aufforderung an ihn sich zu rüsten, bilden zwei Strophen, welche durch den gleichen Schluß v. 6 und 9 deutlich markirt sind. V. 3. Gott will an Gog, um sich durch Gericht an ihm zu heiligen, vgl. v. 10. Daher verleitet er ihn zu einem Angriff auf das Volk Israel. שׁוֹבֵב Steigerungsform von שׁוּב kann als *vox media* bedeuten: zurückkehren machen (39, 27) und abwenden machen, vom rechten Wege oder Ziele abführen, irre führen (Jes. 47, 10); hier u. 39, 2: abführen, abbringen von seinem bisherigen Verhalten d. h. verführen im Sinne des Verlockens zu einem gefährlichen Unternehmen, wonach der Chald. es sachlich richtig durch אֲשַׁדְלִנָּךְ *alliciam te* wiedergegeben hat. In den Worten: ich lege Ringe in deine Backen (vgl. 29, 4) wird Gog als ein unbändiges Thier vorgestelt, welches gezwungen wird seinem Führer zu folgen (vgl. Jes. 37, 29), und dadurch der Gedanke ausgedrückt, daß Gog wider seinen Willen der göttlichen Macht gehorchen muß. הוֹצִיא herausführen aus seinem Lande, dem natürlichen Boden. Sachlich entspricht den Worten das *πλανῆσαι τὰ ἔθνη — τὸν Γὼγ καὶ τὸν Μαγώγ, συναγαγεῖν αὐτοὺς εἰς πόλεμον* Apok. 20, 8, nur daß hier der Satan als

Verführer der Völker genant ist, während Ezechiel die göttliche Leitung, unter der auch das Böse in seinen Aeußerungen steht, hervorhebt, „so daß diese Stellen in demselben Verhältnisse zu einander stehen wie 2 Sam. 24, 1 zu 1 Chr. 21, 1" (*Häv.*). In v. 4^{b}—6 wird das Heer als ein prächtig gerüstetes und überaus zahlreiches geschildert. Wegen לְבֻשֵׁי מִכְלוֹל s. zu 23, 12, wo die assyrischen Satrapen so beschrieben sind. קָהָל רָב wie 17, 17. Die W. Tartsche und Schild sind im Feuer der Rede ohne logische Unterordnung an das Vorhergehende lose angereiht. Außer den Schutzwaffen des großen und kleinen Schildes führen sie Schwerter als Trutzwaffen. Bei den Völkern v. 5 sind der Abwechslung halber nur Schild und Helm als Rüstung genant, wie 27, 10; und in v. 6 sind noch zwei Völker des äußersten Nordens mit ihren Scharen hinzugefügt. גֹּמֶר die *Kimmerier* und בֵּית תּוֹגַרְמָה die *Armenier*, s. zu 27, 14. Wegen אֲגַפִּים s. zu 12, 14. Endlich mit עַמִּים רַבִּים אִתָּךְ wird die Schilderung abgerundet. In v. 7 steht der *Infin. abs. niph.* הִכֹּון, der außer hier nur noch Am. 4, 12 vorkomt, energisch statt des Imperativs. Auch die Wiederholung desselben Verbums, aber im *imper. hiph.* rüste d. h. bereite *sc.* alles Erforderliche (vgl. 7, 14) dient zur Verstärkung des Gedankens. Sei du ihnen לְמִשְׁמָר zur Obacht, zur Wache d. h. als *abstr. pro concr.* der welcher Obacht auf sie gibt, Wache über sie hält (vgl. Hi. 7, 12. Neh. 4, 3. 16), der Sache nach: ihr Anführer. V. 8 u. 9 geben an, wozu Gog sich bereit halten soll. Der erste Satz v. 8 erinnert so stark an מֵרֹב יָמִים יִפָּקֵדוּ Jes. 24, 22, daß die Anspielung auf diese Stelle sich nicht verkennen läßt, wobei Ez. die Worte in demselben Sinne gebraucht wie Jes., aber תִּפָּקֵד nicht, wie *Häv.* meint, in der Bed. vermißt werden d. h. zu Grunde gehen. Die leztere Bed. hat das Wort nirgends, und vermißt werden paßt weder hier noch bei Jes., wo יִפָּקֵד heimgesucht d. i. zur Strafe gezogen werden bedeutet. Auch hier ist diese Bedeutung: *visitari* (*Vulg.*) und zwar im Sinne einer Strafheimsuchung festzuhalten. Der dagegen erhobene Einwand, daß davon hier noch nicht, sondern erst von v. 16 oder 18 an die Rede sei, verliert alle Bedeutung, wenn wir erwägen, daß heimsuchen ein allgemeinerer Begriff als strafen ist und die Heimsuchung eben darin bestand, daß Gott den Gog zum Einfall ins Land Israel verleitete, um sich durch Gericht an ihm zu heiligen. Dies kann füglich schon hier ausgesprochen sein und paßt auch zu dem folgenden parallelen Satze: du wirst kommen ins Land . . ., mit welchem die Erläuterung, wie Gott ihn heimsuchen werde, begint. Die einzige andere Bed., welche dem Parallelismus der Sätze auch entsprechen könte: befehligt werden, Befehl erhalten (*Hitz. Klief.*), ist weder sprachlich gesichert, noch dem Contexte gemäß. נִפְקַד bed. in den hiefür angezogenen Stellen Neh. 7, 1. 12, 44 nur: zur Aufsicht bestelt werden, nirgends aber blos: Befehl erhalten, etwas zu tun. Hiezu komt, daß Gog schon v. 7 zum Führer des Heeres bestelt ist, also nicht erst nach vielen Tagen „in den Oberbefehl gesezt werden" soll. מִיָּמִים רַבִּים nach vielen Tagen d. i. nach langer Zeit (vgl. Jos. 23, 1) ist zwar an sich nicht = בְּאַחֲרִית הַשָּׁנִים, sondern bezeichnet blos den Verlauf einer längeren Zeit; dieser wird hier aber als im אַחֲרִית הַשָּׁנִים eintretend bestimt. אַחֲרִית הַשָּׁנִים gleichbedeutend mit אַחֲרִית הַיָּמִים (v. 16) ist

das Ende der Tage, die lezte Zeit, nicht die Zukunft im Allgemeinen, sondern die schließliche Zukunft, die messianische Zeit der Vollendung des Reiches Gottes, s. zu Gen. 49, 1. Diese Bed. paßt auch hier. Denn Gog soll kommen auf die Berge Israels, welche תָּמִיד beständig d. i. lange andauernd verödet waren, nun aber wieder bewohnt sind. Obgleich nämlich תָּמִיד eine relativ lange Zeitdauer bezeichnet, so scheint es doch eine längere Zeit als die 70 oder nur 52jährige Verödung des Landes während des babylonischen Exiles anzudeuten, besonders wenn wir die vorhergehenden und nachfolgenden Angaben damit zusammenhalten: Gog werde kommen in das Land, das vom Schwerte wiedergebracht und aus vielen Völkern gesammelt ist. Diese Prädicate zeigen, daß in אֶרֶץ der Begriff der Landesbevölkerung vorwaltet; denn nur diese konte aus vielen Völkern gesammelt und auch vom Schwerte wiedergebracht sein, d. h. nicht von den Folgen des Kriegsunglückes, dem Exile zurückgebracht (*Ros.*), sondern: von der Tödtung und Vertreibung durch das Schwert der Feinde wiederhergestelt. מְשׁוֹבֶבֶת *partic. pass.* von *pil.* שׁוֹבֵב wiederherstellen, vgl. Jes. 58, 12, nicht: vom Schwerte abgewandt d. h. sich keines Krieges versehend (*Hitz.*), was dem parallelen Glide nicht entspricht und auch aus Mich. 2, 8 nicht erwiesen werden kann. מֵעַמִּים רַבִּים aus *vielen* Völkern gesammelt, weist auch über das babylonische Exil hinaus, auf die Zerstreuung Israels in alle Welt hin, welche erst bei der zweiten Zerstörung Jerusalems eingetreten ist, und zeigt, daß תָּמִיד eine viel längere Verödung des Landes als die chaldäische war, andeutet. Mit וְהִיא wird ein Umstandssatz eingeführt und הִיא geht auf אֶרֶץ d. i. die Landesbevölkerung zurück. Diese ist nun, d. h. beim Einfalle Gogs in das Land, aus den Völkern herausgeführt und wohnt in ihrem Lande, auf den Bergen Israels in sorgloser Sicherheit. עָלָה vom Anrücken eines Feindes, wie Jes. 7, 1 u. ö. שׁוֹאָה Wettersturm, wie Prov. 1, 27 von שָׁאָה krachen. Die Vergleichung mit der Wolke wird auf das Bedecken beschränkt, damit aber die Bedeutung der Wolke als Bild schweren Unglückes nicht aufgehoben.

V. 10—16. Darlegung der Absicht, von der sich Gog zu seinem Heereszug bestimmen läßt, und wodurch er, trozdem daß Gott ihn hergeführt hat, sich verschuldet und das Gericht des Verderbens, das ihn treffen werde, sich zugezogen hat. V. 10. *Also spricht der Herr Jehova: Geschehen solls an jenem Tage, werden Dinge in deinem Herzen aufsteigen und du wirst bösen Anschlag ersinnen,* V. 11 *und sprechen: ich will hinaufziehen in das offene Land, will kommen über die Ruhigen, die in Sicherheit wohnen allzumal, die da wohnen ohne Mauern und Riegel und Thore haben sie nicht,* V. 12 *um Raub zu rauben und Beute zu erbeuten, um deine Hand zu kehren gegen die wiederbewohnten Trümmer und gegen ein Volk gesammelt aus den Nationen, das Erwerb und Gewerbe treibt, die auf dem Nabel der Erde wohnen.* V. 13. *Sabäa und Dedan und die Kaufleute von Tarsis und alle ihre jungen Löwen werden zu dir sprechen: Raub zu rauben komst du? Beute zu erbeuten hast du deine Volksmenge versammelt? Davon zu tragen Gold und Silber, Habe und Gewinst zu nehmen, um großen Raub zu rauben?* V. 14. *Darum weissage Menschensohn und sprich zu Gog; Also spricht der Herr Jehova: ists nicht also? an je-*

nem Tage, wenn mein Volk Israel in Sicherheit wohnt, wirst du's merken, V. 15 *und kommen aus deinem Orte von dem äußersten Norden, du und viele Völker mit dir, reitend auf Rossen allesamt, ein großer Haufe und ein zahlreich Heer,* V. 16 *und wirst heranziehen wider mein Volk Israel, wie eine Wolke das Land zu bedecken; am Ende der Tage wirds geschehen, da werd ich dich wider mein Land herbeiführen, auf daß die Nationen mich erkennen, wenn ich mich heilige an dir vor ihren Augen, o Gog.* — In v. 10 sind דְּבָרִים nicht Worte, sondern Dinge, die ihm in den Sinn kommen. Was für Dinge? sagen die Vv. 11 u. 12, zuvor aber werden diese Dinge als böse Gedanken, Rathschläge charakterisirt. Gog will das in sicherer Ruhe lebende und in offenen, unbefestigten Orten wohnende Israel überfallen, berauben und ausplündern. אֶרֶץ פְּרָזוֹת eig. Land der Plänen, d. i. ein Land, das keine befestigten Städte, sondern nur offenliegende Ortschaften hat, s. zu Sach. 2, 8, weil seine Bewohner in tiefem Frieden und sicherer Ruhe leben und deshalb in Ortschaften ohne Mauern mit Thoren und Riegeln wohnen, vgl. Jud. 18, 7. Jer. 49, 31. Auch diese Beschreibung der Lebensweise Israels führt über die Zeiten nach dem babylonischen Exile hinaus, auf die messianische Zeit hin, wo der Herr die Rosse und Kriegswagen und die Festungen ausgerottet haben wird (Mich. 5, 9), und Jerusalem vor der Menge der Menschen und des Viehes als offene Landschaft bewohnt und der Herr eine feurige Mauer um sie her sein wird (Sach. 2, 8 f.). Zu v. 12ᵃ vgl. Jes. 10, 6. לְהָשִׁיב יָדְךָ hängt nicht wie die vorhergehenden Infinitive von אֶעֱלֶה ab, sondern ist dem אָמַרְתָּ אעלה וגו׳ subordinirt: du sprichst: ich will hinaufziehen . . . um deine Hand zu kehren. הָשִׁיב zurückführen erklärt sich daraus, daß die Heiden schon früher ihre Hand gegen die Städte Israels gekehrt und ihr Hab und Gut geraubt hatten. חֳרָבוֹת נוֹשָׁבוֹת sind in diesem Zusammenhange verödete Orte, die wieder bewohnt, also auch wieder aufgebaut sind, vgl. 12, 20. 26, 19. מִקְנֶה und קִנְיָן sind Synonyma; und מִקְנֶה nicht: Viehherde, sondern Erwerb, Besitz, vgl. Gen. 36, 6. 31, 18. 34, 23. In dem Besitze Israels liegt für Gog das eine Motiv zum Angriffe; ein zweites Motiv enthält der Satz: die auf dem Nabel der Erde wohnen. Dieser bildliche Ausdruck ist nach 5, 5: „Jerusalem in der Mitte der Völker" zu erklären. Der Nabel ist nicht Bild des Hochlandes, sondern des in der Mitte der Erde gelegenen, daher herrlichsten und am reichsten gesegneten Landes, so daß die welche hier wohnen, die erhabenste Stellung unter den Völkern einnehmen. Habgier nach den Gütern des Volkes Gottes und Neid über seine erhabene Stellung im Mittelpunkte der Welt sind also die Triebfedern, welche Gog zu seinem Raubzuge gegen das in tiefem Frieden lebende Volk bewegen. Diese Habgier ist so groß, daß selbst die reichen Handelsvölker von Sabäa, Dedan und Tarsis (vgl. 27, 22. 20 u. 12) sie merken und es aussprechen, daß Gog nur dadurch zu seinem Feldzuge sich bestimmen lasse. Die Rede dieser Völker v. 13 ist nicht als Ausdruck ihrer Sympathien zu fassen (*Klief.*), sondern dient zur Hervorhebung des augenfälligen Gelüstes der Völkerscharen Gogs nach Beute. כְּפִירֶיהָ ihre jungen Löwen sind die raubgierigen Herscher dieser Handelsvölker, nach 19, 3 u. 32, 2. — Mit v. 14 wird die Ankündigung der Strafe

eingeleitet durch nochmalige summarische Darlegung des Unterfangens Gogs und seiner Völkerscharen (vgl. v. 14. 15 u. 16ª mit v. 4—9) und durch deutliche Angabe der Absicht, in welcher Gott ihn wider sein Volk und Land herbeiführe. Das verschieden gedeutete תֵּדָע (v. 14 Ende) hat nicht den Sinn: du wirst die Strafe erfahren, verspüren, sondern das Object ist aus dem Contexte zu entnehmen: du wirst erkennen, merken *sc.* daß Israel sicher wohnt, keines feindlichen Ueberfalles gewärtig ist. Für Textänderung תֵּדָע in תער = תֵּעוֹר (*Ew. Hitz*) liefert das ἐγερθήσῃ der LXX keinen zureichenden Grund. Mit וַהֲבִיאוֹתִיךָ וגו׳ v. 16ᵇ wird der Ausgangsgedanke der ganzen Schilderung (v. 4ª) wieder aufgenommen und bestimter präcisirt, um daran die Angabe des vom Herrn beabsichtigten Zweckes der Herbeiführung Gogs: sich an ihm vor den Augen der Völker zu heiligen (vgl. v. 23 u. c. 36, 23), zu knüpfen.

V. 17—23. Ankündigung des Zorngerichts über Gog, als Erweis der Heiligkeit des Herrn. V. 17. *So spricht der Herr Jehova: Bist du der, von welchem ich geredet in den vorigen Tagen durch meine Knechte, die Propheten Israels, welche in jenen Tagen Jahre lang weissagten, daß ich dich über sie bringen werde?* V. 18. *Und es geschieht an selbigem Tage, an dem Tage, wenn Gog in das Land Israel komt, ist der Spruch des Herrn Jehova's, da wird mein Grimm in meiner Nase aufsteigen,* V. 19 *und in meinem Eifer, im Feuer meines Zornes habe ich geredet: warlich an diesem Tage wird ein großes Erbeben über das Land Israel kommen.* V. 20. *Erbeben werden vor mir die Fische des Meeres und die Vögel des Himmels und die Thiere des Feldes und alles Gerege, was auf dem Erdboden sich regt, und alle Menschen die auf dem Erdboden sind; und die Berge werden zerstört werden und die Felsenhöhen fallen, und jegliche Mauer wird zu Boden fallen.* V. 21. *Ich werde wider ihn nach allen meinen Bergen das Schwert rufen, ist der Spruch des Herrn Jehova's; das Schwert des einen wird wider den andern sein.* V. 22. *Und rechten werde ich mit ihm durch Pest und durch Blut, und überschwemmenden Platzregen und Hagelsteine; Feuer und Schwefel werde ich regnen lassen auf ihn und alle seine Scharen und auf die vielen Völker die mit ihm sind,* V. 23 *und werde mich groß erweisen und heilig und werde mich kundtun vor den Augen vieler Völker, daß sie erkennen sollen, daß ich Jehova bin.* — Die Ankündigung, wie der Herr sich an Gog heiligen werde (v. 16), beginnt mit der Aussage v. 17, daß Gog der sei, von welchem Gott schon durch die frühern Propheten geredet habe. Diese Aussage ist in Frageform gekleidet: הַאַתָּה nicht הֲלֹא אַתָּה der Frageform für lebhafte Versicherung, wogegen הַאַתָּה die fragliche Sache nicht als zweifellos gewiß sezt, sondern die Frage aufwirft, um eine bestimte Antwort darauf zu geben. Die Bejahung der Frage liegt im lezten Satze des V.: *dich* zu bringen über sie, so daß הַאַתָּה הוּא den Sinn hat: du bist ja der. Die Worte, daß Gog der sei, von welchem Gott schon durch die früheren Propheten geredet, wollen nicht sagen, daß jene Propheten bereits Gog erwähnt haben, sondern nur, daß Gog derjenige Feind sei, von dessen Auftreten wider das Volk Gottes sowol als von dessen Vernichtung durch ein Zorngericht des Herrn die Propheten der Vorzeit geweissagt haben. שָׁנִים Jahre hindurch

— ist Accusativ des Maßes, nicht Asyndeton zu בְּיָמִים, wie es LXX und viele Ausll. bis auf *Häv.* herab gefaßt haben. Der Zweck dieser Bemerkung ist nicht: durch Verweisung auf frühere Prophetensprüche die Weissagung zu beglaubigen, sondern der zu zeigen, daß der Angriff der durch Gog vereinigten Völker auf das Land und Volk des Herrn nichts Unerwartetes, der Verheißung der Wiederherstellung Israels zu einem Reiche des Friedens Widersprechendes sei. Schwer zu beantworten ist die Frage, auf welche Aussprüche der älteren Propheten diese Worte Bezug nehmen. An Sach. 12, 2 f. 14, 2 f. ist natürlich nicht zu denken, da Sach. erst nach dem Exile, also auch nach Ezechiel geweissagt hat, wol aber an Joel 4, 2. 11 ff. Jes. 25, 5. 10 ff. 26, 21. Jer. 30, 23 u. 25, überhaupt an alle früheren Propheten, welche von dem Gerichtstage Jehova's über alle Heiden weissagen.[1] — Die Vv. 18 u. 19 enthalten nicht Worte, die Jehova durch die alten Propheten geredet und die Ez. nun auf Gog und die Zeit seines Erscheinens übertrage (*Hitz. Klief.*). Zu einer solchen Annahme berechtigt das *perf.* דִּבַּרְתִּי v. 19 durchaus nicht, denn dieses ist rein prophetisch, die Gewißheit des göttlichen Beschlusses als eine ausgemachte Sache ausdrückend. Noch weniger läßt sich נְאֻם אד׳ v. 18 mit *Klief.* als Präteritum fassen, und überhaupt v. 18 u. 19 nicht als ein lang verkündigtes von v. 20 —23 als einem jezt erst ausgesprochenen Gottesworte lostrennen. Zu dem anthropopathischen Ausdruck: mein Grimm steigt auf in meiner Nase vgl. Ps. 18, 9: Rauch steigt auf in seiner Nase. Der Ausbruch des Zornes zeigt sich in dem heftigen Athem, den der Zürnende durch die Nase ein- und auszieht, s. zu Ps. l. c. Das Ausbrechen des göttlichen Zornes wird v. 19 sachlich explicirt. Im Eifer seines Zornes hat Gott geredet d. h. beschlossen, ein großes Erbeben über das Land Israel zu verhängen. בְּקִנְאָתִי (vgl. 5, 13) ist verstärkt durch בְּאֵשׁ עֶבְרָתִי vgl. 21, 36. 22, 21. Das Erbeben, welches über das Land Israel kommen wird, daß alle Creaturen im Meere, in der Luft und auf dem Erdboden erbeben vor Jehova (מִפָּנַי), der zum Gerichte erscheint, wird in der Natur sich zum wirklichen Erdbeben, welches Berge, Hügel und Mauern umstürzt, steigern. מַדְרֵגוֹת sind steile Höhen, die man nur durch Stufen ersteigen kann, Hohesl. 2, 14. Diese Schilderung von dem Erbeben der ganzen Welt mit allen Creaturen vor dem zum Gerichte erscheinenden Herrn, sowol hier als Jo. 4, 16 u. Sach. 14, 4 f., ruht auf der Tatsache der Offenbarung Gottes auf dem Sinai, wodurch der ganze Berg in Beben versezt wurde Ex. 19, 16 ff. Die Bewohner des Landes Israel erbeben vor den furchtbaren Phänomenen der Offenbarung des göttlichen Zornes, obgleich das Zorngericht nicht ihnen, sondern ihren Feinden, dem Gog und seinen Scharen, gilt. Wider Gog ruft der Herr das Schwert, daß seine Scharen sich gegenseitig zer-

1) Richtig bemerkt *Aug. Kueper, Jeremias librr. sacrr. interpr. atque vindex p. 82* über unsern V.: *Ibi ad vaticinia de Gogo et Magogo deperdita non respici, satis constat, sed quae habentur passim prophetiae generales contra hostes ecclesiae, ad Gogum referuntur.* Und vor ihm schon *J. Fr. Starck*: *Ego arbitror intelligi loca illa prophetarum omnia, quae de hostibus ecclesiae ejusque persecutionibus agunt — hae afflictiones — praeludia et umbrae fuerunt acerbae et sanguinolentae persecutionis Gogi.*

fleischen und tödten. Dieser in Sach. 14, 13 wiederkehrende Zug der Vernichtung des Feindes durch Selbstzerfleischung hat seine typischen Vorbilder an der Niederlage der Midianiter unter Gideon Jud. 7, 22 und der unter Josaphat in Juda eingefallenen Feinde 2 Chr. 20, 23. In לְכָל־הָרַי ist לְ nicht distributiv, sondern die Richtung angebend: nach allen meinen Bergen hin. Die Niederlage der Feinde wird vermehrt durch von Gott verhängte wunderbare Plagen — Pest und Blut vgl. 28, 23, Platzregen und Hagelsteine vgl. 13, 11 und Feuer- und Schwefelregen auf Gog, wie einst auf Sodom und Gomorrha Gen. 19, 24. — So wird sich Jehova durch Gericht an seinen Feinden als der allmächtige Gott erweisen und sich vor allen Völkern heiligen v. 23 vgl. v. 16 u. 36, 23.

Cap. XXXIX. V. 1—20. Weitere Ausführung des über Gog und seine Scharen ergehenden Gerichts. V. 1—8. Allgemeine Ankündigung seiner Vernichtung. V. 1. *Und du Menschensohn weissage wider Gog und sprich: Also spricht der Herr Jehova: siehe ich will an dich, Gog du Fürst von Rosch, Meschech und Thubal.* V. 2. *Ich werde dich verleiten und herführen und dich heraufziehen lassen vom äußersten Norden und dich auf die Berge Israels bringen,* V. 3 *und werde deinen Bogen schlagen aus deiner linken Hand und deine Pfeile aus deiner rechten Hand fallen machen.* V. 4. *Auf den Bergen Israels wirst du fallen, du und alle deine Scharen und die Völker, welche mit dir sind; den Raubvögeln jeglichen Gefieders und den Thieren des Feldes gebe ich dich zum Fraße.* V. 5. *Auf offenem Felde solst du fallen, denn ich habe es geredet, ist der Spruch des Herrn Jehova's.* V. 6. *Und Feuer werde ich senden in Magog und unter die so auf den Inseln wohnen in Sicherheit, daß sie erkennen sollen, daß ich Jehova bin.* V. 7. *Meinen heiligen Namen werde ich kundtun inmitten meines Volkes Israel, und nicht ferner meinen heiligen Namen entweihen lassen, daß die Nationen erkennen, daß ich Jehova bin, heilig in Israel.* V. 8. *Siehe es komt und geschieht, ist der Spruch des Herrn Jehova's; dies ist der Tag, von dem ich geredet.* — Die weitere Ausführung des Gog und seinen Scharen 38, 21—23 gedrohten Gerichts begint mit der wiederholten Aufforderung an den Propheten, wider Gog zu weissagen v. 1 vgl. 38, 2. 3. In v. 2 wird dann der Hauptinhalt von 38, 4—15 kurz zusammengefaßt. שֹׁבַבְתִּיךָ wie 38, 4 wird durch שִׁשֵּׁאתִיךָ verstärkt. שׁשׁא ἅπαξ λεγ. hängt nicht mit שֵׁשׁ zusammen: ich lasse ein Sechstel von dir übrig, oder belege dich mit sechs Strafen, sondern hat im Aethiop. die Bed. einhergehen, steigen, danach hier in der transitiven Conjug. einherführen, LXX: καθοδηγήσω σε (nach a. Lesart κατάξω), *Vulg. educam.* Zu v. 2[b] vgl. 38, 15 u. 8. Im Lande Israel wird Gott ihm seine Waffen aus den Händen schlagen d. h. ihn kampfunfähig machen (vgl. zur Sache die ähnlichen Bilder Ps. 37, 15. 46, 10) und ihn mit seinem ganzen Heere dem Tode zur Beute hingeben. עַיִט Raubthier ist durch צִפּוֹר näher bestimt und durch den Genitiv כָּל־כָּנָף noch verstärkt: Raubvögel jeglicher Gattung. Das Gericht wird sich aber nicht auf die Vernichtung des ins Land Israel eingefallenen Heeres des Gog beschränken, sondern (v. 6) auch auf das Land Gogs und auf alle in Sicherheit wohnenden Heidenvölker erstrecken. אֵשׁ Feuer, zunächst das Kriegsfeuer, dann im weiteren Sinne Bild unmittel-

barer göttlicher Vertilgung, wie 38,22, daher Apok. 20,9 als vom Himmel fallendes Feuer dargestelt. מָגוֹג ist das Volk im Lande Magog (38,2). Ihm sind die Bewohner der אִיִּים der fernen Küstenländer des Westens beigesellt, als Repräsentanten der fernsten Heidenvölker. V. 7 f. Durch dieses Gericht wird der Herr seinen heiligen Namen in Israel kundtun und den Heiden zeigen, daß er denselben nicht ferner von ihnen verlästern lassen werde. Hinsichtlich der Sache vgl. 36,20. Zu v. 8 vgl. 21, 12 und zu הַיּוֹם 38,18. 19.

V. 9—20. Die völlige Vernichtung Gogs und seiner Völkerscharen. V. 9. *Da werden die Bewohner der Städte Israels herausgehen und brennen und heizen mit Rüstung und Schild und Tartsche, mit Bogen und Pfeilen und Handstecken und Speeren, und werden damit Feuer brennen sieben Jahre,* V. 10 *und werden nicht Holz vom Felde holen noch aus den Wäldern hauen, sondern mit der Rüstung Feuer brennen, und werden berauben die sie beraubt, und plündern die sie geplündert haben, ist der Spruch des Herrn Jehova's.* V. 11. *Und geschehen wirds an jenem Tage, werde ich Gog einen Ort geben, woselbst sein Grab in Israel sein soll, das Thal der Wanderer auf der Vorderseite des Meeres, und es wird den Wanderern den Weg verstopfen, und sie werden daselbst begraben Gog und alle seine Volksmenge und werden es Thal der Volksmenge Gogs nennen.* V. 12. *Die vom Hause Israel werden sie begraben, um das Land zu reinigen, sieben Monate lang.* V. 13. *Und das ganze Volk des Landes wird begraben, und es wird ihnen zum Namen gereichen an dem Tage, da ich mich verherrliche, ist der Spruch des Herrn Jehova's.* V. 14. *Und sie werden ständige Männer aussondern, solche die im Lande umherziehen und solche die mit den Umherziehenden die auf der Oberfläche des Landes Uebriggebliebenen begraben, um es zu reinigen; nach Verlauf von sieben Monaten werden sie's durchsuchen.* V. 15. *Und die Umherziehenden werden im Lande umherziehen, und sieht einer ein Menschengebein, so wird er daneben ein Maal errichten, bis die Todtengräber es bestatten ins Thal der Volksmenge Gogs.* V. 16. *Auch der Name einer Stadt soll Hamona (Menge) heißen. Und so werden sie das Land reinigen.* V. 17. *Und du Menschensohn, also spricht der Herr Jehova: sprich zu den Vögeln jeglichen Gefieders und zu allen Thieren des Feldes: versammelt euch und komt, sammelt euch von ringsumher zu meinem Schlachtopfer, das ich euch schlachte, einem großen Schlachtopfer auf den Bergen Israels, und fresset Fleisch und trinket Blut.* V. 18. *Fleisch von Helden solt ihr fressen und Blut von Fürsten der Erde trinken; Widder, Lämmer und Böcke, Farren in Basan gemästet allesamt.* V. 19. *Und Fett solt ihr fressen zur Sättigung und Blut trinken zur Trunkenheit von meinem Schlachtopfer, das ich euch geschlachtet,* V. 20 *und solt euch sättigen an meinem Tische von Rossen und Reitern, Helden und allerlei Kriegsleuten, ist der Spruch des Herrn Jehova's.* — Um zu zeigen, wie furchtbar das Gericht über Gog sein wird, schildert Ez. in drei speciellen Zügen die totale Vernichtung seiner gewaltigen Heeresmacht. *Erstens* wird die Verbrennung aller Waffen der gefallenen Feinde den Bewohnern des Landes Israel sieben Jahre lang Holz zur Feuerung liefern, daß sie nicht nötig haben wer-

den, vom Felde oder aus dem Walde Brennholz zu holen (v. 9 u. 10). Verbrant werden die Waffen aber nicht, weil nach Jes. 9, 5 Kriegsgeräthe mit dem Charakter der messianischen Friedenszeit unvereinbar ist, wie *Häv.* meint; davon ist hier nicht die Rede, sondern um den Feind ganz zu vernichten, jede Spur von ihm auszutilgen. Der Prophet häuft daher die Worte, um alles was von Waffen brennbar war aufzuzählen bis auf die Handstöcke, welche die Männer zu tragen pflegten, vgl. Num. 22, 27. Die Masse der Waffen wird so groß sein, daß sie den Israeliten für sieben Jahre das nötige Brennholz liefern. Die Siebenzahl der Jahre, sowie die Sieben der Monate des Begrabens (v. 11) ist symbolisch, um die Niederlage als eine gottgewirkte Strafe, als ein vollendetes Gottesgericht zu kennzeichnen. — Mit dem Sammeln der Waffen zum Verbrennen ist die Plünderung der gefallenen Feinde verbunden (v. 10^{b}), wodurch die Israeliten an den Feinden ausführen, was diese ihnen antun wolten (38, 12), und dem Volke Gottes der Reichtum seiner Feinde zufält, vgl. Jer. 30, 16. — *Zweitens* wird Gott dem Heere Gogs eine große Grabstätte in einem Thale Israels geben, welches davon den Namen der Volksmenge Gogs erhalten soll, so wie auch eine Stadt in dortiger Gegend danach *Hamona* genant werden soll. Dahin werden die Israeliten sieben Monate lang die Gefallenen Gogs begraben und nach Ablauf dieser Zeit noch von eigens dazu bestellten Männern das Land durchforschen und die noch unbegraben gebliebenen Todtengebeine aufsuchen und von Todtengräbern bestatten lassen, um das Land vollständig zu reinigen (v. 11—16). מְקוֹם שָׁם קֶבֶר ein Ort wo selbst ein Grab in Israel d. h. eine Stätte wo er in Israel begraben werden mag. Ueber die Bezeichnung und die Lage dieses Ortes sind die Ansichten sehr geteilt. Grundlos sind die Annahmen, daß גֵּי הָעֹבְרִים seinen Namen von dem Gebirge *Abarim* Num. 27, 12. Deut. 32, 49 habe (*Mich. Eichh.*) oder: Thal der Uebermütigen bedeute (*Ew.*) oder daß an das Thal Sach. 14, 4 (*Hitz.*) oder das Thal Josaphat (*Klief.*) zu denken sei. Auch von den עֹבְרִים die das Land durchzogen, um die noch unbestattet gebliebenen Todtengebeine aufzusuchen und bestatten zu lassen (v. 14 f.), kann das Thal nicht den Namen הָעֹבְרִים erhalten haben. Denn הָעֹבְרִים kann hier nicht anders gefaßt werden als in dem folgenden Umstandssatze, wo an die das Land durchforschenden nicht zu denken ist, obgleich im Uebrigen dieser Satz selbst dunkel ist. חָסַם komt außer hier nur Deut. 25, 4 vor in der Bed. einen Maulkorb anlegen, und bed. im Arab. verhindern, abschneiden, hienach in unsrer Stelle wol: den Weg absperren. הָעֹבְרִים sind nicht die Scythen (*Hitz.*), denn von deren Einfall ins Land ist nirgends עָבַר gebraucht, sondern allgemein: die Wanderer, die das Land durchziehen, oder specieller die aus Peräa nach Canaan hinüber Ziehenden. Das Thal der הָעֹבְרִים ist ohne Zweifel das Jordanthal oberhalb des todten Meeres. Darauf führt die Bestimmung קִדְמַת הַיָּם auf der Vorderseite des Meeres, nicht — wie meist übersezt wird — östlich vom Meere, welche Bed. קִדְמַת nirgends hat, s. zu Gen. 2, 14. Unter הַיָּם kann nicht mit der Mehrzahl der Ausll. das mittelländische Meer verstanden werden, weil diese Angabe dann nichtssagend wäre, da ja das ganze Land Israel östlich vom Mittelmeere lag. הַיָּם ist das todte Meer, gewöhnlich הַיָּם הַקַּדְמוֹנִי genant

(47, 18) und קִדְמַת הַיָּם „auf der Vorderseite des (todten) Meeres“ ist von Jerusalem, dem Mittelpunkte des Landes aus angesehen, etwa das Jordanthal bei Jericho, die Hauptübergangsstelle von Gilead in das eigentliche Canaan, und die breiteste Stelle des Jordanthales, die sich eben deshalb zur Grabstätte für die Menge der erschlagenen Feinde eignete. Dadurch aber, daß hier das Heer Gogs sein Grab erhält, wird dieses Thal fortan den Wanderern, die herüber und hinüberziehen wollen, den Weg versperren. Dies scheint der Sinn dieses Umstandssatzes zu sein. — Von der daselbst begrabenen Volksmenge Gogs wird das Thal selbst den Namen *Hamon-Gog* erhalten. Zum Begraben derselben werden die Israeliten sieben Monate Zeit gebrauchen, so gewaltig groß wird die Zahl der zu bestattenden Todten sein (v. 12), und diese Arbeit wird dem ganzen Volk zum Namen d. i. zum Ruhme gereichen, d. h. aber natürlich nicht: „mitzuhelfen bei dieser Arbeit wird ihnen Ehrensache sein“, noch ist der Ruhm darin zu suchen, daß sie als bevorzugtes Volk, das Gott beschüzt, in ihrem Lande das Grab des Gog besitzen können (*Hitz.*) — ein ganz fern liegender und den israelitischen Anschauungen völlig fremder Gedanke; sondern zum Namen wird dem Volke Israel das Begraben der Heerhaufen Gogs insofern gereichen, als es dadurch das Land reinigt und seinen Eifer kundgibt, durch Wegschaffung aller Unreinigkeit sich als heiliges Volk darzustellen. יוֹם ist *accus.* der Zeit: am Tage da ich mich verherrliche. — V. 14 f. Das Bestreben, das Land von der Unreinheit der Todtengebeine vollständig zu säubern, wird so groß sein, daß man, nachdem in sieben Monaten die große Masse der Erschlagenen bestattet worden, noch besondere Männer anstellen wird, um die hin und wieder im Lande liegen gebliebenen Todtengebeine zu bestatten. אַנְשֵׁי תָמִיד sind Leute, die einem Geschäfte beständig obliegen. Die Participia עֹבְרִים und מְקַבְּרִים sind coordinirt und asyndetos zusammengestelt: Männer welche im Lande umherziehen und Männer welche begraben mit den Umherziehenden. Daß die Worte so zu verstehen sind, zeigt v. 15, wonach die Umherziehenden nicht selbst das Geschäft des Begrabens verrichten, sondern nur die nachgebliebenen Todtengerippe aufsuchen und den Todtengräbern signalisiren. רָאָה mit unbestimtem Subjecte: sieht einer ein Menschengebein, so baut (errichtet) er neben demselben ein צִיּוּן Steinmaal, vgl. 2 Kg. 23, 17. — V. 16. Auch eine Stadt soll den Namen *Hamona* d. i. Volksmenge oder Getümmel erhalten. Zu שֶׁם־עִיר ergänzt sich leicht יִהְיֶה aus dem Contexte, da durch denselben die Aussage: Name der Stadt *ist*, wofür im Hebr. kein Verbum erforderlich, in die Zukunft gesezt wird. In den lezten Worten וְטִהֲרוּ הָאָרֶץ wird schließlich und abschließend der Hauptgedanke wiederholt. — V. 17—20. *Drittens* wird Gott von dieser Schlachtung den Raubvögeln und Raubthieren ein reichliches Mahl bereiten. Dies ist nicht so gemeint, daß nur was auf die v. 11—16 geschilderte Weise an Leichen nicht weggeschaft worden, eine Beute der Raubthiere werden soll, sondern die Raubthiere werden ihr Mahl an den Leichen halten, bevor dieselben begraben werden können, da das Bestatten nicht sofort auf einmal geschehen kann. — Die einzelnen Momente in der Schilderung der Art und Weise, wie die Feinde bis auf die lezte Spur vertilgt werden sollen, sind nicht chronologisch, sondern sach-

lich geordnet, und der Gedanke, daß die erschlagenen Feinde den Raubthieren zur Beute werden sollen, ist als der stärkere zulezt erwähnt, weil darin der schmachvolle Untergang derselben gipfelt. Um diesen Gedanken recht hervorzuheben, werden die Raubvögel und -Thiere von Gott aufgefordert, sich um die ihnen bereitete Mahlzeit zu sammeln. Die Schilderung derselben als ein Opfermahl ist nach Jes. 34, 6 u. Jer. 46, 10 gebildet. Diesem Bilde entsprechend sind v. 18 die erschlagenen Feinde als gemästete Opferthiere: Widder, Lämmer, Böcke, Farren, bezeichnet, worüber *Grot.* richtig bemerkt: *per haec animantium, quae in sacrificiis usurpari solebant, nomina varii hominum ordines intelliguntur, principum, ducum, militum, quod et Chaldaeus observat.*

V. 21—29. Die Wirkung dieses Strafgerichts und Schlußverheißung. V. 21. *Da werde ich meine Herrlichkeit unter den Nationen erweisen, und alle Nationen sollen mein Gericht sehen, das ich halten, und meine Hand, die ich an sie legen werde.* V. 22. *Und das Haus Israel soll erkennen, daß ich Jehova ihr Gott bin, von diesem Tage an und fernerhin.* V. 23. *Und die Nationen sollen erkennen, daß um seiner Missetat willen das Haus Israel in die Gefangenschaft gewandert ist; weil sie treulos gegen mich gewesen, verbarg ich mein Antlitz vor ihnen und gab sie in die Hand ihrer Dränger, daß sie durchs Schwert fielen allesamt.* V. 24. *Nach ihrer Unreinigkeit und nach ihren Uebertretungen handelte ich mit ihnen und verbarg mein Antlitz vor ihnen.* V. 25. *Darum also spricht der Herr Jehova: Nun werde ich die Gefangenschaft Jakobs zurückführen und mich des ganzen Hauses Israel erbarmen und für meinen heiligen Namen eifern.* V. 26. *Da werden sie ihre Schmach tragen und alle ihre Treulosigkeit die sie an mir begangen haben, wenn sie in ihrem Lande wohnen in Sicherheit und niemand sie schrecket;* V. 27 *wann ich sie wiederbringe aus den Völkern und sie aus den Ländern ihrer Feinde sammele und mich an ihnen heilige vor den Augen der vielen Nationen.* V. 28. *Und werden erkennen, daß ich Jehova ihr Gott bin, wenn ich sie hinaus zu den Nationen getrieben und sie dann wieder in ihr Land zusammenbringe und keinen von ihnen mehr dort zurücklasse.* V. 29. *Und ich werde mein Angesicht nicht mehr vor ihnen verbergen, weil ich meinen Geist über das Haus Israel ausgegossen, ist der Spruch des Herrn, Jehova's.* — Das furchtbare Gericht an Gog wird als Offenbarung der Herrlichkeit Gottes die zwiefache Wirkung haben: erstens wird Israel erkennen, daß der Herr sein Gott ist und immerdar bleibt (v. 22); zweitens werden die Heiden erkennen, daß er Israel nicht aus Ohnmacht, sondern zur Strafe für seinen treulosen Abfall in ihre Gewalt gegeben und aus seinem Lande verstoßen habe (v. 23 u. 24), vgl. 36, 17 ff. עָשָׂה אֹתָם v. 24 wie 7, 27 u. ö. Weil aber der Herr dieses mit seinen Gerichten beabsichtigt, so wird er nun die Gefangenen Israels zurückführen und sich seines gesamten Volkes erbarmen. Mit dieser Wendung wird v. 25 die Verheißung für Israel eingeleitet, mit welcher die Weissagung über Gog und überhaupt die ganze Reihe der von 35, 1 an mitgeteilten Weissagungen in v. 25—29 abgeschlossen wird. — Diese Verheißung geht in עַתָּה אָשִׁיב וגו׳ auf die Gegenwart des Propheten zurück, in welche Ezech. schon durch Erwähnung der Wegführung Israels

v. 23 u. 24 zurückgegangen war. Die Zurückführung der Gefangenen Jakobs beginnt mit der Befreiung Israels aus dem babylonischen Exile, ist aber nicht darauf zu beschränken, sondern umfaßt alle Errettungen, welche Israel vom Ende des babylonischen Exils an bis zu seiner schließlichen Sammlung aus den Völkern bei der Bekehrung des jezt noch verstockten und zerstreuten Ueberrestes erfahren wird. לָכֵן darum *sc.* weil Gott vor den Heidenvölkern sich durch Gericht als heilig erweisen und ihnen kundtun will, daß er Israel nur wegen seiner Sünden gestraft habe, darum wird er sein Volk wiederherstellen und durch seinen Geist erneuern (v. 29). — Worin das Eifern Gottes für seinen heiligen Namen besteht, ergibt sich aus v. 7 und noch deutlicher aus 36, 22 f., nämlich darin, daß er durch das Gericht sich als heiligen Gott manifestirt. וְנָשׂוּ ist nicht mit *Dathe* u. *Hitz.* in וְנָשׁוּ sie werden vergessen zu ändern, sondern ist defective Schreibung für וְנָשְׂאוּ (wie מָלוּ für מָלְאוּ 28, 16): sie werden ihre Schmach tragen. Der Gedanke ist derselbe wie 16, 54 u. 61, wo das Tragen der Schmach durch sich der Sünden und ihrer Folgen schämen und Ekel davor empfinden, erklärt ist. Diese Schaam werden sie fühlen, wenn der Herr ihnen in ihrem Lande dauernden Frieden gewährt. Richtig schon ***Raschi:*** *Cum eis benefecero nec illis prout eorum improbitas meruisset, rependero, pudore afficientur, ut ne attollere vultum audeant.* — V. 27 ist nur weitere Ausführung von v. 26^b. Zur Sache vgl. 36, 23 f. 20, 41 u. a. Und nicht nur seiner Sünden schämen wird sich dann Israel, sondern (v. 28 f.) es wird auch erkennen, daß Jehova sein Gott ist von nun an alle Zeit, wie v. 22 gesagt war, wenn derselbe das ins Exil verstoßene Volk vollständig wieder in sein Land zusammenbringen und ihm seine Gnade nicht mehr entziehen wird, weil er seinen Geist über dasselbe ausgegossen und es dadurch ganz zu seinem Volke geheiligt hat, vgl. 36, 27.

Die Verheißung, mit der die Weissagung über die Vernichtung Gogs schließt, daß in diesem Gerichte alle Nationen die Herrlichkeit Gottes sehen und auch das ganze Israel erkennen sollen, daß Jehova von nun an weiter ihr Gott sein und sein Angesicht nicht mehr vor ihnen verbergen werde, dient dem Inhalte der Strafdrohung zur Bestätigung, indem auch sie lehrt, daß in der Vernichtung Gogs und seiner Völkerscharen der lezte Andrang der heidnischen Weltmacht gegen das Reich Gottes gerichtet und vernichtet wird, so daß fortan das Volk Gottes keinen Feind mehr zu fürchten hat, der seinen Frieden und seine Seligkeit im ewigen Besitze des vom Herrn ihm gegebenen Erbteils stören könte. Als der lezte Feind, den der Herr selbst herbeilockt, um ihn durch Wunder seiner Allmacht zu vernichten (38, 3. 4. 19—22), wird Gog nicht nur dadurch bezeichnet, daß sein Auftreten in das Ende der Zeiten gesezt wird, wenn das ganze Israel aus den Nationen gesammelt und aus den Ländern wiedergebracht in sicherer Ruhe in offenen, unbefestigten Städten seines Landes wohnt (38, 8. 11. 12), sondern es läßt sich dies auch daraus schließen, daß die von Gog wider Israel geführten Völkerscharen zu den an den Grenzen der bekanten Welt wohnenden Heidenvölkern gehören, indem dies auf eine Zeit hindeutet, in welcher nicht nur die alten Feinde des Gottesreiches, deren Untergang in c. 25—32 verkündigt worden, vom Schauplatze der

Geschichte abgetreten und untergegangen sind, sondern auch die Grenzen Israels sich weit über Palästina hinaus bis in die Nähe jener Völkerhorden im äußersten Norden, Osten und Süden des Erdkreises erstrekken. — So viel läßt sich aus dem Inhalte unserer Weissagung über ihre geschichtliche Beziehung erkennen. Für die nähere Bestimmung aber der in Gog von Magog gegen das Gottesreich sich erhebenden Heidenmacht komt die Wiederaufnahme unserer Weissagung in Apok. 20, 8 u. 9 in Betracht, worauf wir jedoch erst am Schlusse der Auslegung von c. 40—48 bei der Frage über die geschichtliche Verwirklichung des von Ezech. geschauten neuen Tempels und Gottesreiches tiefer eingehen wollen.

Das neue Gottesreich. Cap. XL—XLVIII.

Die neun lezten Capitel Ezechiels enthalten eine großartige Vision, in welcher dem in ekstatischer Verzückung ins Land Israel versezten Propheten der neue Tempel zu schauen gegeben und die neue Ordnung des Gottesdienstes samt der neuen Verteilung Canaans unter die aus den Völkern wiedergebrachten Stämme Israels vorgezeichnet wird. Dieser in sich vollkommen abgerundete lezte Abschnitt unseres Buches erscheint zwar durch seine Form von den vorhergehenden Weissagungen scharf gesondert, hängt aber im Inhalte mit ihnen eng zusammen und bildet die zweite Hälfte des zweiten Teiles des ganzen Buches, in welcher die Heilsverkündigung für Israel zum vollendeten Abschluß gelangt und in einem anschaulichen Gesamtbilde die Verwirklichung des in Aussicht gestellten Heiles zeigt. Diese Verkündigung (c. 34—37) hub an mit der Verheißung, daß der Herr das ganze Israel aus der Zerstreuung in das den Vätern gegebene Land Canaan zurückführen und darin als ein durch seinen Geist erneuertes und in seinen Geboten wandelndes Volk wohnen lassen wolle, und schloß mit der Zusage, daß er mit diesem seinem wiederhergestellten Volke einen ewigen Bund des Friedens schließen, sein Heiligtum in ihre Mitte geben und darin als ihr Gott auf ewig über ihnen wohnen wolle (37, 26—28). Das in den vorliegenden Capp. dem Propheten gezeigte Bild von der Verwirklichung dieser Verheißung begint mit der Beschreibung und Messung des neuen Heiligtumes (c. 40—42), in welches die Herrlichkeit des Herrn einzieht mit der Zusage: dies ist die Stätte meines Thrones, woselbst ich ewig unter den Söhnen Israels wohnen werde (43, 1—12), und schließt mit der Bestimmung der Grenzen und der Verteilung Canaans an die zwölf Stämme sowie des Umfanges und Baues des neuen Jerusalem (c. 47, 13 — 48, 35). Den mittleren Teil dieses Bildes fült die neue Ordnung des Gottesdienstes, durch dessen Befolgung das ganze Israel sich als ein heiliges Volk des Herrn betätigen soll (c. 43, 13 — 46, 24) um des Segens teilhaftig zu werden, welcher von der Schwelle des Tempels aus als ein Strom über das Land sich ergießt (47, 1—12).

Aus dieser kurzen Skizzirung des Inhalts dieser 9 Capp. erhellt schon, daß diese Vision nicht blos vom neuen Tempel und der Neugestaltung des Tempelcultus handelt, obwol diese Punkte am ausführlichsten beschrieben sind, daß sie vielmehr ein Bild von der Neugestaltung des ganzen Gottesreiches liefert und in diesem Bilde die Verwirklichung der Wiederherstellung und Beseligung Israels veranschaulicht. Das Ganze läßt sich hienach in drei Abschnitte teilen: *a.* die Beschreibung des neuen Tempels c. 40—43, 12; *b.* die neue Ordnung des Gottesdienstes c. 43, 13 — 46, 24, *c.* die Segnung des Landes Canaan und seine Verteilung an die Stämme Israels c. 47, 1 — 48, 35, obgleich diese Teilung nicht streng durchgeführt ist, sondern in dem mittleren Abschnitte nicht nur Mehreres über den Tempel nachgeholt wird, wie die Beschreibung des Brandopferaltares (43, 13—17) und der Opferküchen (46, 19—24), sondern auch schon die bei der Verteilung des Landes als heilig auszusondernde Therumah und das Fürstenland erwähnt und bestimt wird (45, 1—8).

Cap. XL—XLIII, 12. Der neue Tempel.

Nach einer kurzen, Zeit, Ort und Zweck der Vision angebenden Einleitung (40, 1—4) begint die Schilderung des dem Propheten zu schauen gegebenen Tempels mit der Beschreibung der Vorhöfe mit ihren Thorgebäuden und Cellen (40, 5—47), wendet sich dann zur Beschreibung des Tempelhauses mit Halle und Seitenanbau und des auf der Schiedstätte befindlichen Gebäudes (40, 48 — 41, 26), ferner der für das Halten der priesterlichen Opfermahlzeiten und für die Aufbewahrung der Amtskleider der Priester bestimten Cellengebäude im äußeren Vorhofe, und zur Bestimmung des Umfangs der äußeren Umgebung des Tempels (c. 42), und schließt mit der Weihung des Tempels zur Stätte des göttlichen Thrones durch den Einzug der Herrlichkeit des Herrn in denselben (43, 1—12).[1]

Cap. XL, 1—4. Einleitung.

V. 1. *Im fünfundzwanzigsten Jahre unserer Gefangenführung, am Anfange des Jahres, am zehnten des Monden, im vierzehnten Jahre nachdem*

1) Zur Auslegung dieses Abschnittes vgl. die gründliche, obwol kritisch einseitige Arbeit von *Jul. Fr. Böttcher* „Exegetisch kritischer Versuch über die ideale Beschreibung der Tempelgebäude Ezech. c. 40—42. 46, 19—24“ in den „Proben alttestamentlicher Schrifterklärung“ Lpz. 1833 S. 218—365 mit zwei Tafeln Abbildungen. — Dagegen die älteren Monographien über diese Capp.: *Jo. Bapt. Villalpando, de postrema Ezechielis visione, Pars II* von *Pradi et Villalpandi in Ezech. explanatt. Rom. 1604, Matth. Hafenreffer, Templum Ezechielis s. in IX postr. prophetiae capita. Tub. 1613; Leonh. Cph. Sturm Sciagraphia templi Hierosol. praesertim ex visione Ezech. Lps. 1694* u. a. in *Rosenmülleri Scholia ad Ez. XL* genante Schriften entsprechen den wissenschaftlichen Anforderungen unserer Zeit in keiner Weise. Dies gilt auch von dem typographisch schön ausgestatteten Werke von *Dr. J. J. Balmer-Rinck*, des Propheten Ezechiel Ansicht vom Tempel, mit 5 Tafeln u. 1 Karte. Ludwigsb. 1858 und von der Beschreibung und Abbildung des Ezechielschen Tempels in *Gust. Unruh*'s das alte Jerusalem und seine Bauwerke. Langensalza 1861.

die Stadt geschlagen war, an diesem selbigen Tage kam über mich die Hand Jehova's, und er brachte mich dorthin; V. 2 *in Gottesgesichten brachte er mich in das Land Israel und ließ mich nieder auf einem sehr hohen Berge; und auf demselben war's wie ein Stadtbau gegen Süden.* V. 3. *Und er brachte mich daselbst hin und siehe da war ein Mann, sein Ansehen wie das Ansehen von Erz, und eine flächsene Schnur in seiner Hand und die Meßruthe, und er stand am Thore.* V. 4. *Und der Mann redete zu mir: Menschensohn, sieh mit deinen Augen und mit deinen Ohren höre, und richte dein Herz auf alles was ich dir zeige; denn um es dir zu zeigen, bist du hieher gebracht. Verkündige alles was du siehst dem Hause Israel.* — Die zwiefache Bestimmung der Zeit, wann dem Propheten das Gesicht von dem neuen Tempel und Gottesstaate gezeigt wurde, weist auf 1,1 u. 33,21 zurück und sezt diese Gottesoffenbarung über den Neubau des Gottesreiches in bestimte Beziehung nicht nur zu der Gotteserscheinung, durch welche Ez. zum Propheten berufen wurde (1, 1.3), sondern auch zu dem Gesichte c. 8—11, in welchem ihm die Zerstörung des alten sündigen Jerusalem mit seinem Tempel gezeigt wurde. Das 25. Jahr der Wegführung und das 14. Jahr, nachdem die Stadt geschlagen d. h. erobert und eingeäschert worden war, ist das J. 575 v. Chr. Streitig ist die Erklärung des im A. T. nicht weiter vorkommenden בְּרֹאשׁ הַשָּׁנָה am Anfange des Jahres, aber die Erklärung des Ausdruckes von dem Anfange des öconomischen oder sogen. bürgerlichen Jahres, dem siebenten Monate (Tischri) sicher unrichtig. Denn erstlich ist die Weise, das Jahr mit dem Monate Tischri zu beginnen, eine erst lange nach dem Exile, warscheinlich mit der Annahme der Seleucidischen Aera zusammenhängende Einrichtung; sodann ist überhaupt kaum denkbar, daß Ezechiel in einem so wichtigen Punkte von der Anschauung der Thora abgewichen sein solte. Warscheinlich wäre dies nur in dem Falle, wenn man mit *Hitz.* das J. 575 für ein Jobeljahr halten könte, da das Jobeljahr mit dem Versöhnungstage am zehnten des 7. Monats anfing. Aber die Voraussetzung, daß in das 25. J. der Wegführung ein Jobeljahr gefallen sei, läßt sich nicht zur Warscheinlichkeit erheben. Wir bleiben daher mit *Häv.* u. *Klief.* bei der Ansicht der älteren Ausll., daß רֹאשׁ הַשָּׁנָה eine contrahirte Wiedergabe der Ex. 12,2 enthaltenen Bestimmung רֹאשׁ חֳדָשִׁים רִאשׁוֹן לְחָדְשֵׁי הַשָּׁנָה sei und den Anfangsmonat des Jahres d. i. den Monat Abib (Nisan) bedeute. Der zehnte Tag dieses Monats war der Tag, an welchem die Vorbereitungen für das Pascha, das Fest der Erhebung Israels zum Volke Gottes, beginnen solten, also ganz geeignet für die Offenbarung der Neugestaltung des Gottesreiches. An diesem Tage wurde Ez. in ekstatischer Verzückung auf die Stätte des geschlagenen Jerusalem versezt. Zu הָיְתָה עָלַי יַד יְיָ׳ vgl. 37,1 u. 1,3. שָׁמָּה bezieht sich deutlich auf הָעִיר v. 2[b] zurück: dorthin, wo die Stadt geschlagen war. מַרְאוֹת אֱלֹהִים wie 1,1. וַיְנִיחֵנִי אֶל הַר ג׳ er ließ mich nieder auf (nicht: an) einem sehr hohen Berg (אֶל für עַל wie ö. z. B. 18,6. 31,12). Der sehr hohe Berg ist der über aller Berge Gipfel erhöhte (Mich. 4,1. Jes. 2,2) Berg Zion, der Berg, auf welchem nach dem Folgenden der im Gesichte geschaute neue Tempel lag, und der schon c. 17,22.23 als der hohe Berg Israels bezeichnet

ist.[1] Auf diesem Berge sah Ez. etwas wie einen Stadtbau gen Süden (eig. vom Süden her). כְּמִבְנֵה עִיר ist nicht der Bau des neuen Jerusalem (*Häv. Klief.* u. A.). Denn wenn auch das, was *wie* ein Stadtbau zu sehen war, ein solcher wirklich sein konte, obwol sich für diesen Gebrauch des כ *simil.* kein stichhaltiger Beweis führen läßt, so ist doch von der Stadt erst 45,6 u. 48,15 u. 30 ff. die Rede, und auch dort nur in Verbindung mit der Vermessung und Verteilung des Landes, so daß die Bemerkung *Häv.*'s: „die Offenbarung betrift das Heiligtum und die Stadt; diese beiden Hauptteile kündigen sich als solche sofort in der Form der Vision an" weder richtig noch beweiskräftig ist. Die Offenbarung betrift den Tempel und das ganze heilige Land mit Einschluß der Stadt, und die Stadt selbst tritt gar nicht so hervor, daß man schon hier im Eingange eine Hinweisung auf sie vorauszusetzen berechtigt ist. Fassen wir den Context ins Auge, so stand der Mann mit der Meßschnur, welchen Ez. an dem Orte wohin er versezt war sah, am Thore (v. 3). Dieses Thor in der Mauer ringsum den Bau ist nach v. 5 f. ein Tempelthor. Hienach kann das von Ez. wie ein Stadtbau Geschaute nur der Bau des neuen Tempels mit seiner Ringmauer und seinen mannigfaltigen Vorhofsgebäuden sein. Hiemit läßt sich auch sowol das עָלָיו als das מִנֶּגֶב in Einklang bringen. עָלָיו bezieht sich auf den unmittelbar vorher genanten sehr hohen Berg, auf welchen der Prophet versezt worden war und auf dem vor seinen Augen der Tempelbau gemessen wird. In מִנֶּגֶב liegt aber nicht, daß Ez. von dem Berge aus *in der Ferne* gegen Süden einen mächtigen Bau gleich einem Stadtbau erblickte, sondern nur, daß er von seinem Standorte aus in südlicher Richtung oder südwärts auf dem Berge diesen Bau sah, also, da er von Chaldäa d. i. von Norden her ins Land Israel versezt worden war, eigentlich vor sich gen Süden, so daß die Deutung des מִנֶּגֶב durch ἀπέναντι in LXX sachlich richtig ist, ohne jedoch zur Aenderung des מִנֶּגֶב in מִנֶּגֶד zu berechtigen. In v. 3ª ist וַיָּבֵיא אוֹתִי שָׁמָּה aus dem Ende von v. 1 wiederholt, um daran die folgende Beschreibung des Geschauten anzuknüpfen, in dem Sinne: als er mich dahin brachte, siehe da (war) ein Mann. Dessen Ansehen glich dem Ansehen von Erz d. i. von glänzendem Erze (nach der richtigen Glosse der LXX: χαλκοῦ στίλβοντος = נְחשֶׁת קָלָל 1,7). Diese Gestalt führt auf ein himmlisches Wesen, einen Engel, und zwar, da derselbe in 44,2.5 Jehova genant wird, den Engel Jehova's. Die Meinung *Klief.*'s, daß in 44,2.5 nicht der Mann, sondern die Gotteserscheinung 43,2 ff. direct zum Propheten rede, erweist sich schon dadurch als haltlos, daß der Redende (in c. 44) in v. 5 mit denselben Worten den Propheten zum Aufmerken, Sehen und Hören ermahnt, wie der Mann in v. 4 unsers Cap. Dadurch wird die Identität beider außer Zweifel gesezt. In seiner Hand hatte derselbe eine flächsene Schnur zum Messen und die Meßruthe, also zwei Meßwerkzeuge, weil er viel und verschiedenes messen soll, kleine und große Räume, für jene die Meßruthe, für diese die Meßschnur. Das

1) Richtig schon *J. H. Mich.: Montem celsissimum, qualem non physice, sed dignitatis et gloriae evangelicae eminentia futurum esse montem Sionis etiam Esaias praedixerat 2,2. cf. Apoc. 21,10.*

Thor, an welchem dieser Mann stand (v. 3), ist nicht näher bestimt, aber nach v. 5 an der das Gebäude umgebenden Mauer zu suchen, und da er nach v. 6 erst zum Ostthore hingeht, nicht das Ostthor, sondern warscheinlich das Nordthor, da Ez. von Norden her gekommen war.

V. 5—27. Der äussere Vorhof mit Grenzmauer, Thorgebäuden und Cellen.

V. 5. **Die Umgebungsmauer.** *Und siehe eine Mauer (ging) auswendig um das Haus rings herum, und in der Hand des Mannes war die Meßruthe von sechs Ellen, je zu einer Elle und einer Handbreite, und er maß die Breite des Baues eine Ruthe und die Höhe eine Ruthe.* — Die Beschreibung des Tempels — denn הַבַּיִת ist nach dem Folgenden das Haus Jehova's (vgl. 43,7), begint mit der Ringmauer des äußern Vorhofs, deren Breite d. h. Stärke und deren Höhe gemessen wird (s. die Abbild. Taf. I *a a a a*), nachdem zuvor noch einschaltungsweise die Größe der Meßruthe bestimt ist. Dieselbe betrug: 6 Ellen, an der Elle und Handbreite *sc.* gemessen, d. h. 6 Ellen, von welchen jede eine (gewöhnliche) Elle und eine Handbreite darüber lang war (vgl. 43,13), also im Ganzen 6 Ellen und 6 Handbreiten. Die gewöhnliche oder gemeine Elle war, nach der Angabe 2 Chr. 3, 3, daß die Maße des Salomon. Tempels nach dem ehemaligen Maße bestimt wurden, zu schließen, im Laufe der Zeiten kürzer geworden, als die alte Mosaische oder heilige Elle. Für den neuen Tempel wird daher der Maßstab nach einer längeren Elle, aller Warscheinlichkeit nach der alten heiligen Elle des mos. Gesetzes bestimt, die nach unserer Stelle eine Handbreite länger als die gemeine Elle war oder 7 Handbreiten der gewöhnlichen Elle betrug. הַבִּנְיָן das Bauwerk ist der Bau der Mauer, der 1 Ruthe breit d. h. dick und eben so hoch war. Die Länge dieser Mauer ist nicht verzeichnet, und wird sich uns erst aus der weiteren Beschreibung des ganzen Baues ergeben, s. zu 40, 27.

V. 6—16. **Das Ostthorgebäude.** S. Taf. II, I. V. 6. *Und er ging zum Thore, dessen Richtung nach Osten war, und stieg auf seinen Stufen hinauf und maß die Schwelle des Thores eine Ruthe breit, nämlich die erste Schwelle eine Ruthe breit,* V. 7 *und die Wachstube eine Ruthe lang und eine Ruthe breit, und zwischen den Wachstuben fünf Ellen, und die Thorschwelle neben der Thorhalle vom Tempel her, eine Ruthe.* V. 8. *Und er maß die Thorhalle vom Tempel her eine Ruthe.* V. 9. *Und er maß die Thorhalle acht Ellen und ihre Pfeiler zwei Ellen; die Thorhalle aber befand sich vom Tempel her.* V. 10. *Und der Wachstuben des Thores gegen Osten waren drei auf dieser und drei auf jener Seite; ein Maß hatten alle drei und ein Maß auch die Pfeiler auf dieser und jener Seite.* V. 11. *Und er maß die Breite der Thoröffnung zehn Ellen, die Länge des Thores dreizehn Ellen.* V. 12. *Und eine Grenzwehr war vor den Wachstuben von einer Elle und eine Elle war Grenzwehr von jener Seite, und die Wachstuben waren sechs Ellen von dieser und sechs Ellen von jener Seite.* V. 13. *Und er maß das Thor vom Dache der Wachstuben bis zum Dache derselben fünfundzwanzig Ellen breit, Thür gegen Thür.* V. 14. *Und er*

bestimte die Pfeiler zu sechzig Ellen, und an die Pfeiler stieß der Vorhof ringsum das Thor herum. V. 15. *Und die Vorderseite des Eingangsthores zur Vorderseite der Halle des inneren Thores hin war funfzig Ellen.* V. 16. *Und verschlossene Fenster waren an den Wachstuben und an ihren Pfeilern an der inneren Seite des Thores ringsum, und eben so an den Wandvorsprüngen; Fenster waren ringsum an der innern Seite, und an den Pfeilern Palmen.* — וַיָּבוֹא אֶל שַׁעַר übersetze nicht: er ging ins Thor hinein. Denn obwol dies sprachlich erlaubt wäre, so paßt es doch nicht zum Folgenden, wonach der Mann erst die Stufen hinaufstieg und dann mit der Schwelle des Thores die Messung des Thorgebäudes begann. Die Stufen (*B* auf der Abbild.) hat man nicht in der Umgebungsmauer, sondern außen vor derselben zu denken, weil sie im Folgenden nicht mit in die Länge des Thorgebäudes eingerechnet sind. Ihre Zahl ist hier nicht angegeben, aber schon von den LXX wol richtig auf sieben bestimt, da beim Nord- und Südthore diese Zahl v. 22 u. 26 genant ist. Von den Stufen kam der Mann zur Schwelle (*C*) und maß dieselbe. „Mit וַיָּמָד beginnt die eigentliche Beschreibung des ersten Ostthorgebäudes im Innern, wobei gleich v. 6—9 der Länge nach das Ganze durchschritten und in seinen Hauptabteilungen zunächst einerseits gemessen wird, dann v. 10—12 die inneren beiderseitigen Teile einzeln nach Art, Zahl und Maß bestimter angegeben; v. 13—15 die Gesamtverhältnisse und Gesamtmaße des Baues und schließlich v. 16 die innen herum bemerkten Wandverzierungen erwähnt werden. Der Austritt aus dem Thore erfolgt erst v. 17; alles v. 6—16 Gegebene muß also innerhalb des Gebäudes bemerkbar gewesen sein, sowie auch bei den übrigen Thoren die Messungen und Beschreibungen immer von innen anzunehmen sind" (*Böttch.*). Die Schwelle (*C*) war eine Ruthe breit d. h. von außen nach innen zu gemessen, also eben so breit wie die Mauer dick war (v. 5). Diese Schwelle aber war die eine oder erste Schwelle, über die man gehen mußte, wenn man von außen her in das Thor eintrat; denn das Thorgebäude hatte noch eine zweite Schwelle am Ausgange in den Vorhof, die v. 7 erwähnt wird. Daher die nähere Bestimmung: וְאֵת סַף אֶחָד „und zwar die eine d. h. erste Schwelle, wobei die Breite nochmals angegeben ist. אֵת ist weder *nota nominativi*, noch steht es in der Bed. von זֹאת, sondern ist *nota accus.* und noch von וַיָּמָד abhängend; und אֶחָד steht nicht prägnant: nur Eine, d. h. nicht unterbrochene, aus mehrern summirte (*Böttch. Häv.*), sondern steht wie öfter bei Aufzählung statt der Ordinalzahl: *eine* für erste vgl. z. B. Gen. 1, 5. 7. Die Länge der Schwelle d. h. ihre Dimension zwischen den beiden Thürpfosten (von Nord nach Süd) ist nicht verzeichnet, ergibt sich aber aus der v. 11 erwähnten Breite der Eingangsthür zu zehn Ellen. Von der Schwelle weiter schreitend wird v. 7 zunächst das Maß der Wachstube (*G*) genant. תָּא ist nach 1 Kg. 14, 28 ein im Thore angelegter, für den Aufenthalt der Thorwache bestimter Zimmerraum. Dieser war hier eine Ruthe lang und eben so breit. Hierauf wird ein Zwischenraum von 5 Ellen zwischen den Wachstuben erwähnt. Daraus ergibt sich, daß mehrere Wachstuben, und zwar nach v. 10 auf jeder Seite des Thorwegs drei, auf einander folgten, aber nicht unmittelbar an einander stießen, sondern

durch Zwischenräume (*H*) von je 5 Ellen von einander geschieden waren. Hiefür waren auf jeder Seite zwei Zwischenräume erforderlich. Diese Zwischenräume zwischen den Wachstuben, die nicht weiter beschrieben sind, wird man sich nicht offen oder frei denken dürfen, weil sonst eben so viele Zugänge in den Vorhof entstanden sein würden und der Thorgang nicht geschlossen sein würde, sondern man wird annehmen müssen, „daß sie durch Seitengemäuer, welches die Wachstuben mit einander verband, geschlossen waren“ (*Klief.*). — Nach den Wachstuben folgt drittens die Thorschwelle zur Seite oder neben der Thorhalle „vom Hause her“ d.i. die andere Schwelle, welche nach dem westlichen Ausgang des Thorgebäudes hin neben der Halle (*D*) d.i. für den Eingehenden unmittelbar vor der in den Vorhof hinausführenden Halle sich befand (*C C*) und auch eine Elle breit war, wie die erste Schwelle am östlichen Eingange in das Thor. מֵהַבָּיִת vom Hause her d.h. in unsere Anschauungs- und Bezeichnungsweise der Richtungen umgesezt: nach dem Tempelhause hin. Dies ist zu אֻלָם הַשַּׁעַר hinzugesezt, um die Lage dieser Halle an dem inneren Ausgang des Thorgebäudes in den Vorhof deutlich anzugeben, damit man nicht an eine Halle außen vor dem Eingangsthore denke. Unrichtig wird von *Böttch. Hitz.* u. A. מֵהַבָּיִת mit מִבַּיִת inwendig, *intrinsecus* (7,15. 1 Kg. 6,15) identificirt oder verwechselt und auf סַף bezogen, als ob diese Schwelle dadurch im Gegensatz zu der v. 6 erwähnten ersten Schwelle als die innere, im Thorgebäude liegende bezeichnet werden solte.

In v. 8 u. 9 sind zwei verschiedene Maße dieser Vorhofshalle (*D*) angegeben: zuerst 1 Ruthe = 6 Ellen (v. 8), dann 8 Ellen (v. 9). An dieser Differenz und noch mehr an der mit denselben Worten sich wiederholenden Bestimmung des Maßes haben schon die alten Uebersetzer Anstoß genommen, so daß außer dem Targumisten alle den 8. V. weggelassen haben, und infolge dessen neuere Kritiker, wie *Houb. Ew. Böttch. Hitz.* ihn als Glosse aus dem Texte streichen. Allein so auffällig auch die Wiederholung der Maßbestimmung der Halle mit verschiedener Zahlangabe beim ersten Anblick erscheinen mag, und den Gedanken an eine durch Abschreiberversehen in den Text gekommene Glosse nahe legt, so läßt sich doch die Fortpflanzung einer solchen Glosse schwer begreifen und durch die grundlose Voraussetzung, daß man das falsch Geschriebene nicht habe ausstreichen wollen, nicht erklärlich machen. Hiezu komt die Verschiedenheit der Größenbestimmung: erst 1 Ruthe, sodann 8 Ellen, sowie der Umstand, daß in v. 9 außer dem Maße der Halle noch unmittelbar darauf das Maß der an die Halle grenzenden Pfeiler angegeben ist. Freilich sind auch die Versuche der älteren Ausll., die beiden Maßbestimmungen der Halle zu erklären, ganz mißglückt, und erst *Klief.* hat die Schwierigkeit richtig gelöst durch die Erklärung, daß in v. 8 das Maß der Halle im Lichten d.h. nach der innern Länge d.i. Tiefe (von O. nach W.), in v. 9 aber die äußere Länge der südlichen (oder nördlichen) Hallenwand (von O. nach W.) angegeben sei. Beide Bestimmungen waren nötig, die erste, um eine richtige Vorstellung von dem inneren Raume der Halle zu geben, wie auch in v. 7 bei den Wachstuben geschehen; die andere, um die Data für die ganze Länge des Thorgebäudes zu gewinnen und daran die Dimen-

sion der an die westliche Hallenwand anstoßenden Pfeiler anreihen zu können. Als ein Teil des Thoreinganges oder Thorweges war diese Halle nach Osten und Westen hin offen und wurde nach Westen d. i. nach dem Vorhofe hin durch das an sie angebaute Thor geschlossen. *Klief.* nimt hienach an, daß die Hallenwände an der Süd- und Nordseite gegen Westen zu um 2 Ellen über den zwischen der Schwelle und dem verschließbaren Thore liegenden, 6 Ellen langen innern Raum der Halle hinausgriffen und an diese Verlängerung der Seitenmauern sich die beiden Thorpfeiler mit ihrer Dicke von je 2 Ellen ansezten. Aber durch diese Vorstellung gewinnen wir keine Halle (אֻלָם), sondern nur einfache Fortsetzung der Zwischenmauer zwischen der dritten Wachstube und dem westlichen Thore. Solte die Fortsetzung der Seitenmauern, welche sich an das die westliche Schwelle im S. und N. begrenzende Mauerwerk anlegte, den Charakter einer Halle erhalten, so durfte der Halle auch die Hinterwand (gegen Osten) nicht ganz fehlen, sondern diese Wand mußte, wenn auch durch den Thorgang stark durchbrochen, doch irgendwie sichtbar hervortreten und in die Augen fallen, sei es nun durch Vorsprünge der Mauerwand an der NO.- und SO.-Ecke, oder was warscheinlicher sein möchte dadurch, daß die südliche und nördliche Seitenwand im Innern um mindestens eine Elle wenn nicht mehr zurücktrat, also das Gemäuer der Hallenwände schwächer (dünner) war als das Mauerwerk zur Seite der Schwelle und an den Pfeilern, und die Halle im Lichten von N. gen S. breiter als die Thoröffnung war. Das Suffix an אֵילָו ist wol auf אֻלָם הַשַּׁעַר nicht blos auf שַׁעַר zu beziehen und das Wort als Plural (אֵילָיו) zu fassen: die Pfeiler der Thorhalle (*E*) waren 2 Ellen dick oder stark. Diese Bestimmung ist aber nicht mit älteren Ausll. auf die beiden Pfeiler zu verteilen, so daß jeder nur eine Elle stark gewesen wäre, sondern gilt von jedem von beiden. Da die Pfeiler (nach v. 14) 60 Ellen hoch waren, so mußten sie mindestens eine Stärke von 2 Ellen Dicke haben, um die erforderliche Festigkeit zu erlangen. Am Schlusse des 9. V. wird die Angabe, daß die Thorhalle nach dem Tempelhause hin gerichtet war, zum dritten Male gemacht, weil diese Lage die Thorgebäude des äußeren Vorhofes von denen des innern unterschied, indem bei den lezteren, obgleich ihre Construction im Uebrigen der der Thorgebäude des innern Vorhofs gleich war, doch die Lage die umgekehrte war, die Thorhalle auf der dem Tempel abgewendeten Seite in den äußern Vorhof hineinlag, wie v. 31. 34 u. 37 ebenfalls dreimal betont wird (*Klief.*).

Mit der Thorhalle und ihren Pfeilern ist der Messende durch die ganze Länge des Thorgebäudes hindurchgegangen und hat die Maße aller seiner Bestandteile der Länge nach bestimt. Am innern Ende oder Ausgange angelangt geht der Beschreibende zurück, um noch verschiedene für die Anlage und Beschaffenheit des ganzen Bauwerkes wichtige Bestimmungen nachzuholen. Zunächst in v. 10 die Bemerkung über die Anzahl und die gegenseitige Lage der Wachstuben (*G*), daß ihrer drei auf jeder Seite einander gegenüber lagen und die drei auf jeder Seite, mithin alle sechs einerlei Maß d. i. 1 Ruthe in die Länge und in die Breite (v. 7), oder gleiche Größe hatten; sodann daß auch die v. 9 erwähnten und nach

ihrem Maße bestimten Pfeiler (*E*) an der Thorhalle auf jeder Seite von gleicher Größe waren. Unrichtig denken viele Ausll. bei לָאֵילִם an die Zwischenwände zwischen den Wachstuben oder an Pfeiler in den Wachstuben. Die Zwischenwände können nicht אֵילִים heißen, und solten Pfeiler der Wachstuben gemeint sein, so solte man לְאֵילָיו erwarten. — Hierauf folgen v. 11 die Maße der Breite und Länge des Thorwegs. Die Breite der Thoröffnung d.i. die Weite des Thorwegs betrug 10 Ellen. „Damit ist natürlich die Breite des ganzen Thorwegs in seiner ganzen Ausdehnung, sowie die Länge der beiden Schwellen und der 7 Stufen, die in v. 6 u. 7 nicht angegeben war, ebenfalls zu 10 Ellen festgestelt" (*Klief.*). — Schwierig und sehr verschieden gedeutet ist die folgende Bestimmung: die Länge des Thores 13 Ellen. Unmöglich ist die Annahme von *Lyra*, *Villalp.*, *Hafenr.* u. *Klief.*, daß unter der *Länge* des Thores die *Höhe* des verschließbaren Gitterthores zu verstehen sei. אֹרֶךְ Länge steht nirgends für קוֹמָה Höhe, und הַשַּׁעַר kann in diesem Zusammenhange nicht die verschließbare Thorpforte bedeuten. הַשַּׁעַר im Unterschiede von פֶּתַח הַשַּׁעַר kann nur entweder den ganzen Thorbau (wie v. 6) oder im engeren Sinne denjenigen Teil dieses Baues bezeichnen, welcher den Charakter des Thores in hervorstechender Weise an sich trug, zunächst also das die Schwelle hüben und drüben einschließende Mauerwerk mit seiner Decke, sodann überhaupt den bedeckten Thorweg oder denjenigen Teil des Thorbaues, welcher überdacht war, im Unterschiede von dem zwischen beiden Thoren befindlichen unbedeckten Teile des Baues (*Böttch. Hitz. Häv.*), indem sich nicht füglich annehmen läßt, daß ein 50 Ellen langer Thorbau durchweg überdacht war. Da nun v. 6 u. 7 zwei Schwellen erwähnt sind und in v. 15 die Unterscheidung des (äußeren) Eingangsthores von der Halle des innern Thores darauf führt, daß das Thorgebäude zwei Thore hatte, wie z. B. der Thorbau der Stadt Mahanaim (2 Sam. 18, 24), so könte man geneigt sein, die 13 Ellen Länge des Thores auf die beiden Thore zu verteilen, weil jede Schwelle nur eine Dimension von 6 Ellen hatte. Allein diese an sich schon nicht sehr warscheinliche Annahme wird dadurch, daß in der ganzen Beschreibung nirgends sonst die Maße von zwei oder mehrern getrenten Teilen summirt sind, als unstatthaft abgewiesen, und es bleibt nichts übrig, als mit *Böttch. Hitz. Häv.* anzunehmen, daß die Länge von 13 Ellen sich auf den einen bedeckten Thorweg bezieht und nach Analogie der Maßbestimmung der Wachstuben in v. 7 auch von dem andern gilt, so daß von den 40 Ellen Länge des Thorbaues (ohne Vorhalle) gegen zwei Dritteile (26 Ellen) bedeckter Thorweg (*bb*) waren, und die zwischen inne liegenden 14 Ellen Raum einen unbedeckten, vom Thorgebäude rings umschlossenen Hofraum (*cc*) bildeten. Hienach erstreckte sich die Bedachung des Thores von der Ost- und Westseite her über die an die Thorschwelle zunächst sich anreihende Wachstube und noch um eine Elle darüber hinaus über die Zwischenwand zwischen den Wachstuben, so daß nur die mittlere Wachstube auf jeder Seite mit einem Teile der sie begrenzenden Zwischenwände an dem unbedeckten Teile oder am Hofe des Thorbaues lag. — Vor den Wachstuben befand sich nach v. 12 ein גְּבוּל eine Grenze d. i. Grenzwehr von 1 Elle Breite, entlang der gan-

zen 6 Ellen breiten Wachstube, hüben und drüben. Die Construction dieser Grenzwehr oder Barriere (*a*) ist nicht näher angegeben, aber der Zweck derselben klar, nämlich der: dem Wächter das unbehinderte Heraustreten aus der Wachstube, um rechts und links die Vorgänge im Thore zu beobachten, ohne daß er durch die das Thor Passirenden gestört wurde, möglich zu machen. Diese Grenzwehren vor den Wachstuben erstreckten sich in der angegebenen Breite in den Thorweg hinein, so daß derselbe zwischen den Wachstuben nur 8 (oder 10—2) Ellen breit und für die Aus- und Eingehenden frei war. In v. 12 ist nach dem ersten אֶחָת vermöge des Parallelismus מִפֹּה zu suppliren. V. 12[b] ist sachliche Wiederholung von v. 7[a]. — In v. 13 folgt das Maß der Breite des Thorbaues. Vom Dache der einen Wachstube nach (bis zu) dem Dache der gegenüber befindlichen andern Wachstube (לְגַגּוֹ ist verkürzter Ausdruck für לְגַג הַתָּא) betrug die Breite 25 Ellen, „Thür gegenüber Thür“. Diese lezten Worte sind der Deutlichkeit halber zugesezt, um die Richtung der Vermessung, als querüber den Thorweg vorgenommen, zu bezeichnen. Die Thür der Wachstube kann aber nur die Thür in der Außenwand, für das Aus- und Eingehen der Thorwächter in den Vorhof, sein. An eine Thür der inneren d. h. an der Barriere des Thorwegs befindlichen Wand zu denken, erlaubt das angegebene Maß nicht, ganz abgesehen von der unter den Ausll. streitigen Frage, ob die Wachstuben nach dem Thorwege hin Wände hatten oder nicht, d. h. ob sie verschließbare Stuben oder nach vorne offene Wachstände waren. Das Messen von Dach zu Dach sezt nur soviel als unzweifelhaft voraus, daß die Wachstuben ein Dach hatten. Das angegebene Maß stimt übrigens mit den andern Maßen. Die Breite des Thorwegs mit 10, und die jeder Wachstube mit 6 also beider zusammen mit 12 Ellen macht im Ganzen 22 Ellen; rechnet man dazu noch 3 Ellen für die Dicke der beiden Außenwände, für jede also 1½ Ellen d. i. nach v. 42 die Breite eines behauenen Quadersteines, so erhält man 25 Ellen für die Breite des ganzen Thorgebäudes, wie v. 21. 25 u. 29 angegeben ist.

Schwierig ist wieder v. 14. Die אֵילִים, deren Maß im ersten Satze zu 60 Ellen bestimt ist, können nur die v. 9 erwähnten Thorpfeiler (אֵילָיו) sein, und das angegebene Maß kann nur auf ihre Höhe sich beziehen. Aus der Höhe von 60 Ellen erklärt sich die Wahl des Verb. וַיַּעַשׂ in der allgemeinen Bed. *constituit* statt וַיָּמָד, weil diese Höhe nicht mit der Meßruthe von unten hinauf gemessen, sondern nur geschäzt und zu dem und dem Betrage bestimt werden konte. Ueber den Anstoß aber, den neuere Kritiker an den 60 Ellen genommen haben, bemerkt *Klief.* sehr richtig: „wenn man bedacht hätte, daß unsere Kirchtürme auch aus Thorpfeilern herausgewachsen sind, daß man nicht blos an ägyptischen Obelisken und an türkischen Minarets, sondern auch an unsern noch dazu hohlen Fabrikschornsteinen sehen kann, wie sich auf einer Basis von zwei Ellen ins Geviert allerdings Pfeiler von 60 Ellen aufführen lassen, und daß schließlich von einem im Gesichte geschauten colossalen Bau die Rede ist, würde man bei dieser Höhenangabe keine kritischen Beängstigungen verspürt haben.“ Auch wird nicht blos die Zahl, sondern der ganze Text durch

Targ. u. *Vulg.* als richtig bezeugt und gegen kritische Willkür geschützt, während über die griech. und syrischen Texte selbst *Bötch.* urteilt, daß sie sinnlos verstümmelt und entstellt seien. — In der zweiten Vershälfte steht אַיִל in collectiver Bedeutung: und an die Pfeiler stieß der Vorhof. הֶחָצֵר ist nicht ein innerhalb des Thorgebäudes liegender Vorhof (*Hitz. Häv.* u. A.), sondern der äußere Tempelvorhof. הַשַּׁעַר ist *accus.* eig. in Bezug auf das Thor ringsum d. h. das Thorgebäude ringsum d. i. von drei Seiten umgebend. Diese Worte sagen klar aus, was aus dem Vorhergehenden sich ergibt, daß nämlich das Thorgebäude in den äußern Vorhof hinein lag, und zwar nicht blos mit seiner Halle, sondern seinem ganzen Umfange nach. — Hieran reiht sich v. 15 passend die Angabe der Länge dieses ganzen Baues an. Die W.: „an der Fronte des Eingangsthores an die Vorderseite der Halle des inneren Thores hin" stehen in topographischer Brachylogie für: von der Vorderseite des Eingangsthores bis zur Vorderseite der Halle des innern Thores. Bei dem Ausgangspunkte der Messung war das מִן (מֵעַל) nicht notwendig, da sich der Anfangspunkt schon aus der Voranstellung ergibt, und in dem עַל לִפְנֵי im Unterschiede von עַל פְּנֵי ist die Richtung nach dem Endpunkte der Messung angedeutet, so daß es nicht der Aenderung des עַל in עַד bedarf, indem עַל von der Richtung, worauf das Augenmerk geht, gebraucht, häufig an die Bedeutung von עַד anstreift, vgl. עַל קְצוֹתָם Ps. 19, 7. עַל תַּבְלִיתָם Jes. 10, 25, und die Richtung hier noch durch das לְ (in לִפְנֵי) deutlich gemacht ist. Das *Chet.* היאתון verschrieben für הָאִיתוֹן halten wir mit *Ges.* u. A. für Substantiv: Eingang. Das Eingangsthor ist das äußere, an der in das Thorgebäude führenden Treppe befindliche Thor. Diesem steht gegenüber das „innere Thor" am Ende des Thorgebäudes, bei der in den Vorhof führenden Halle. Die Länge von jenem äußeren bis zu diesem inneren Thore betrug 50 Ellen, welche sich aus den v. 6—10 verzeichneten Maßen der einzelnen Teile des Thorbaues richtig ergeben; nämlich: 6 Ellen Breite der ersten Schwelle, $3 \times 6 = 18$ E. der drei Wachstuben, $2 \times 5 = 10$ E. der Zwischenräume zwischen den Wachstuben, 6 E. der innern Schwelle, 8 E. der Thorhalle und 2 E. der Thorpfeiler ($6 + 18 + 10 + 6 + 8 + 2 = 50$).

In v. 16 endlich sind noch die Fenster und Verzierungen am Thorgebäude erwähnt. חַלֹּנוֹת אֲטֻמוֹת geschlossene Fenster ist ohne Zweifel verkürzter Ausdruck für חַלּוֹנֵי שְׁקֻפִים אֲטֻמִים 1 Kg. 6, 4: Fenster von geschlossenem Gebälke d. h. Fenster, deren Gitter oder Querleisten so festgemacht waren, daß sie nicht beliebig geöffnet werden konten, wie die Fenster der Wohnhäuser. Schwierig ist aber die Lage dieser Fenster zu bestimmen. Nach den Textworten befanden sie sich an den Wachstuben und an אֲלֵיהֵמָּה, und ebenso לָאֵלַמּוֹת und zwar לִפְנִימָה לַשַּׁעַר in das Innere des Thorgebäudes hinein d. h. in die innere Seite des Thorweges hineingehend סָבִיב סָבִיב ringsum d. h. den Thorweg von allen Seiten umgebend. Um diese Angaben zu verstehen, müssen wir zuerst die Bedeutung der W. אֵילִים und אֵלַמּוֹת uns klar zu machen suchen. Das erste komt im Singul. אַיִל außer v. 14. 16 u. 41, 3 noch 1 Kg. 6, 31, im Plurale nur in unserem Cap. u. 41, 1 vor; das andere אֵילָם oder אֻלָם findet sich nur in unserem

Cap. und zwar stets im Plurale in der Form אֵלַמּוֹת nur v. 16 u. 30, sonst immer אֵילַמִּים, mit Suffix אֵילַמָּיו lautend, analog dem תָּאוֹת v. 12 neben תָּאִים v. 7 u. 16, תָּאֵי v. 10 und תָּאָיו oder תָּאוֹ v. 21. 29. 33. 36, woraus erhellt, daß die verschiedene Pluralbildung (אילמות und אילמים) auf die Bedeutung des Wortes keinen Einfluß hat. Dagegen zeigt aber schon unser 16. V. und noch deutlicher das sich wiederholende אֵילָיו וְאֵלַמָּיו v. 21. 24. 29. 33 u. 36 vgl. v. 26. 31 u. 34, daß אֵלִים und אֵלַמִּים verschiedene Dinge bezeichnen müssen, und nicht mit *Böttch.* u. A. identificirt werden dürfen. Das Wort אַיִל als architectonischer Ausdruck komt durchweg nur in Verbindung mit Thüren oder Thoren vor; so schon 1 Kg. 6, 31 bei Beschreibung der Thür des Allerheiligsten im Salom. Tempel, wo הָאַיִל den Vorsprung an den Thürpfosten bezeichnet, d. h. den vorspringenden Teil der Wand, in welchen die Thürpfosten eingesezt waren. In derselben Bed. gebraucht Ez. אֵיל הַפֶּתַח 41, 3 von der Thür des Allerheiligsten, und dem analog אֵילִים von den Pfeilern, die sich an oder bei den Thoren der Vorhöfe zu colossaler Höhe erhoben, v. 9. 10. 14. 21. 24 u. ö., sowie von den Pfeilern am Eingange ins Heilige 41, 1. Dieselbe Bedeutung läßt sich auch in v. 16 festhalten, wo den Wachstuben Pfeiler zugeschrieben werden, da das Suffix an אֵלֵיהֵמָּה nur auf הַתָּאִים bezogen werden kann. Da diese Wachstuben Thüren hatten, so konten diese Thüren auch ihre Pfeiler haben. Und wie in v. 14 אֶל־אַיִל auf die vorhergenanten אֵלִים zurückweist und der Singular in collectiver Bed. steht, so kann auch das אֶל אַיִל v. 16 collectiv gefaßt und auf die vorhergenanten Pfeiler bezogen werden. — Schwieriger ist die Bed. von אֵילָם (Plur. אֵלַמִּים oder אֵלַמּוֹת), das man teils mit אוּלָם teils mit אֵילִים identificirt hat, zu bestimmen. Obgleich etymologisch mit diesen beiden Worten zusammenhängend, wird es doch wie schon bemerkt nicht nur von אֵילִים bestimt unterschieden, sondern auch von אוּלָם schon dadurch, daß von 41, 15 wo der Plur. אוּלַמֵּי die Vorhallen an sämtlichen Thorgebäuden des Vorhofs bezeichnet abgesehen, אוּלָם nur im Singular vorkomt, weil jedes Thorgebäude nur eine Vorhalle hatte, wogegen von אֵלַמִּים stets im Plural die Rede ist. Formal ist die Bildung אֵילָם von אַיִל ausgegangen und scheint, da אַיִל das Vorspringende, speciell die Pfeiler zu beiden Seiten der Thüren und Thore bedeutet, die Bed. eines Abstractums: Vorsprungwerk zu haben, aber im Unterschiede von den hervortretenden Pfeilern die vorspringenden Werke oder Teile an den Seitenwänden eines Baues von größerer Dimension zu bezeichnen. Versuchen wir hienach die Bed. des אֵילָם in unserer Beschreibung der Thorgebäude, wo das Wort allein vorkomt, näher zu bestimmen, so erhellt aus v. 30, daß אֵלַמּוֹת an den Thorgebäuden ringsum waren, sodann aus v. 16 u. 25, daß die אֵלַמִּים Fenster hatten, die innen in den Thorweg hineingingen, ferner aus v. 22 u. 26, daß sie wenn man die Treppe hinaufstieg לִפְנֵי angesichts der Stufen waren. Endlich läßt sich aus v. 21. 29 u. 33, wo als Bestandteile des Thorbaues oder Thorweges Wachstuben hüben und drüben, Pfeiler (אֵלִים) und אֵלַמִּים genant sind und die Länge des Thorwegs zu 50 Ellen angegeben ist, schließen, daß die אֵלַמִּים samt den Wachstuben und Pfeilern die Seiteneinfassungen des Thorwegs seiner ganzen Länge nach bildeten. Hienach werden wir nicht irren, wenn wir mit *Klief.*

unter אֵלַמִּים diejenigen Teile der innern Seitenwände des Thorwegs verstehen, welche in ähnlicher Weise wie die beiden Pfeiler an der Halle hervorsprangen, nämlich sowol die Zwischenwände zwischen den drei Wachstuben, als auch die Seitenwandstücke, welche die beiden Schwellen hüben und drüben einfaßten. Denn „ein Mehreres als diese genanten Stücke befand sich an dem Thorwege entlang nicht“, was irgendwie hervorsprang, da diese hervorspringenden Teile der Seiteneinfassungen zusammen mit den Breitendimensionen der Wachstuben und der Halle mit ihren Pfeilern die Gesamtlänge des Thorwegs von 50 Ellen ergeben. Diese Bedeutung des Wortes paßt für alle Stellen, wo dasselbe vorkomt; auch für v. 30 u. 31, wie die Erklärung dieser Verse zeigen wird. — Hieraus ergibt sich über die v. 16 erwähnten Fenster, daß wir dieselben nur an den Wänden der Wachstuben und an den vorspringenden Seitenwänden des Thorwegs suchen dürfen, daß also וְאֶל אֱלֵיהֵמָּה als nähere Bestimmung des אֶל־הַתָּאִים zu fassen ist: „Fenster waren an den Wachstuben und zwar an ihren Pfeilern d. h. zur Seite der die Thür einfassenden Pfeiler. Diese Fenster gingen in das Innere des Thorwegs hinein. Fraglich bleibt hiebei, ob diese Fenster aus den Wachstuben hinaus in den Vorhof gingen und dabei zugleich in das Innere des Thorwegs hinein Licht gaben, weil die Wachstuben nach dem Thorweg hin offen waren, wie *Böttch. Hitz. Klief.* u. A. annehmen, oder ob die Wachstuben auch nach dem Thorweg hin eine Wand mit einer Thür und zu beiden Seiten derselben Fenster hatten, von welchen hier die Rede wäre. Warscheinlich ist die leztere Ansicht nicht, weil nur in dem Falle, daß die Wachstuben nach dem Thorwege zu offen waren, die Zwischenwände zwischen ihnen so hervorsprangen, daß sie als אֵלַמּוֹת bezeichnet werden konten. Aus diesem Grunde halten wir die erstere Annahme für richtig. Schwierigkeit macht noch der Zusatz סָבִיב סָבִיב, da genau genommen Fenster nicht rings herum, sondern nur an den beiden Seiten des Thorwegs waren. Erwägen wir aber, daß die Fenster in der Hinter- oder Außenwand der Wachstuben sehr zurücktraten gegen die Fenster an den vorspringenden Seitenwänden, so läßt sich auch סָבִיב סָבִיב rechtfertigen in dem Sinne: überall herum, wohin man im Thorwege das Auge wandte. כֵּן לָאֵלַמּוֹת eben so an den vorspringenden Wänden *sc.* waren solche Fenster. In dem וְכֵן liegt nicht blos, daß diese Wände Fenster hatten, sondern auch, daß diese Fenster eben so eingerichtet waren wie die an den Pfeilern der Wachstuben. Erst hiedurch erhielt der Thorweg rings herum Fenster, die nach innen gingen. Dies wird daher nochmals wiederholt, und im lezten Satze des V. noch bemerkt, daß אֶל אַיִל d. i. nach v. 15 an den beiden hohen Pfeilern vor der Halle תִּמֹּרִים Verzierungen in der Form von Palmen, nicht blos von Palmzweigen oder Palmlaubwerk, angebracht waren. — Damit ist die Beschreibung des Ostthores des äußern Vorhofes vollendet. Der messende Engel führt nun den Propheten über den Vorhof zu den beiden andern Thoren desselben, dem Nord- und Südthore. Bei diesem Gange wird

V. 17—19 **der äussere Vorhof** beschrieben und gemessen. V. 17. *Und er führte mich in den äußern Vorhof und siehe da Cellen und Steingetäfel, gemacht dem Vorhofe ringsum; dreißig Cellen am Steingetäfel.*

V. 18. *Und das Steingetäfel war zur Seite der Thore, entsprechend der Länge der Thore, (nämlich) das untere Steingetäfel.* V. 19. *Und er maß die Breite von vorne am unteren Thore bis vor den innern Vorhof von außen hundert Ellen, an der Ostseite und an der Nordseite.* — Durch das östliche Thor in den äußern Vorhof geführt konte Ezechiel denselben nicht blos auf der Ostseite, sondern auch nach der Nord- und Südseite hin übersehen, und erblickte da Cellen und רִצְפָּה *pavimentum*, mosaikartiges Steinpflaster oder mosaikartig aus Steinen getäfelten Fußboden (2 Chr. 7, 3. Esth. 1, 6), am Vorhofe gemacht ringsum d. i. nach der näheren Beschreibung in v. 18 zu beiden Seiten der Thorgebäude in einer ihrer Länge entsprechenden Breite an der Innenseite der Vorhofsmauer entlang rings herum gehend, also den Boden des Vorhofs nicht in seiner ganzen Ausdehnung bedeckend, sondern nur als ein gegen 50 Ellen breiten Streifen an der Innenseite der Umgebungsmauer hinlaufend, und zwar auch nicht an allen vier Seiten gleichmäßig, sondern nur an der Ost- Süd- und Nordseite und an der Nordwest- und Südwestecke der Westseite, soweit nämlich als der äußere Vorhof den inneren mit dem Tempel umgab (s. Taf. I *b. b. b.*); denn auf der Westseite war der Zwischenraum von dem innern Vorhofe und Tempelhause bis zur Umgebungsmauer des äußern Vorhofs durch einen besondern Bau der Schiedstätte ausgefült. In dieser Beschränkung ist das סָבִיב סָבִיב zu nehmen. עָשׂוּי kann grammatisch betrachtet zu לְשָׁכוֹת וְרִצְפָּה oder blos zu רִצְפָּה gehören, da in dem einen wie in dem andern Falle in Bezug auf das Genus eine Unregelmäßigkeit stattfindet und das Particip im Singular als Neutrum gesezt ist. Fassen wir die Sache ins Auge, so ist von den Gründen, welche *Klief.* für die Beziehung des עָשׂוּי blos auf רִצְפָּה geltend macht, keiner durchschlagend. Wenn das Steingetäfel sich zur Seite der Thorgebäude auf drei Seiten des Vorhofs herumzog und die Cellen an oder auf dem Steingetäfel waren, so können dieselben sich auch auf den drei Seiten des Vorhofs befunden haben, ohne daß man zu der Annahme genötigt oder auch nur berechtigt ist, daß dieselben dann die ganze Länge jeder Seite von der Schulter des Thorgebäudes bis zur Ecke oder zu dem in jeder Ecke nach 46, 21—24 zu Küchen für die Opfermahlzeiten des Volks abgesonderten Raume hätten ausfüllen müssen. Wir geben daher der Beziehung des עָשׂוּי auf die Cellen und das Steingetäfel den Vorzug, weil dieselbe dem Wortlaute und der Sache mehr als die andere entspricht. Von dem Steingetäfel wird v. 18 bemerkt, daß es an der Schulter der Thore war. הַשְּׁעָרִים steht im Plural, weil Ez. hiebei schon die beiden erst im Folgenden beschriebenen Thore des äußern Vorhofes mit im Sinne hat. כָּתֵף die Schulter des als Leib vorgestellten Thorgebäudes ist der Raum zu beiden Seiten des Thorbaues längs der Mauer mit den beiden Winkeln, welche die Langseite des Thorgebäudes mit der Linie der Umgebungsmauer bildet. Dies wird näher bestimt durch לְעֻמַּת אֹרֶךְ הַשּׁ׳ neben der Länge der Thore hin d. h. ihr gleichlaufend (vgl. 2 Sam. 16, 13) oder in einer der Länge der Thorgebäude entsprechenden Breite zu beiden Seiten sich hinziehend. Die Thore waren 50 und nach Abzug der äußern Mauer 44 Ellen lang in den Vorhof hineingebaut; sonach zog sich auch das Steingetäfel 44 Ellen

breit an den innern Seiten der Umgebungsmauer entlang hin. Dieses Getäfel heißt das untere Steingetäfel zur Unterscheidung von dem Pflaster oder Fußboden des höher gelegenen innern Vorhofes. Ueber die לְשָׁכוֹת ist nur bemerkt, daß ihrer dreißig und daß sie אֶל הָרִצְפָה waren (s. Taf. I. C). Der Streit, ob אֶל *an* oder *auf* dem Steingetäfel bedeute, trägt für die Sache nichts aus. Da Ez. häufig אֶל für עַל braucht und umgekehrt, so läßt sich die Bed. *auf* verteidigen, nur nicht mit *Hitz.* durch Verweisung auf 2 Kg. 16, 17 begründen. Halten wir die eigentliche Bed. von אֶל *an* fest, so dürfen wir uns doch die Lage der Cellen nicht so denken, daß sie vom innern Rande des Steingetäfels ab in den ungetäfelten Raum des Vorhofs hineingebaut waren; denn dann hätten sie für den über den Vorhof Hingehenden nicht sowol an als vielmehr vor (לִפְנֵי) dem Steingetäfel gelegen. Das אֶל *an* weist vielmehr darauf hin, daß die Cellen nahe an die Umgebungsmauer gebaut waren, so daß das Steingetäfel an ihrer dem innern Vorhof zugekehrten Fronte vor ihnen hin entlang ununterbrochen fortlief. In diesem Falle war es für die Anschauung ganz irrelevant, ob die Cellen auf das Steingetäfel aufgesezt waren oder ob der von den Cellen eingenommene Platz ungetäfelt war und das Steingetäfel nur ringsum an den untern Rand der Cellenwände sich anschloß. Ueber ihre Verteilung auf die drei Seiten des Vorhofs enthält der Text keine Angabe. Nur so viel ist aus dem Plural לְשָׁכוֹת klar, daß nicht von 30 ganzen Gebäuden, sondern nur von 30 Gemächern die Rede ist, da לִשְׁכָּה nicht ein aus mehrern Gemächern bestehendes Gebäude, sondern überall nur ein Gemach oder eine Celle in einem Gebäude bezeichnet, so 1 Sam. 9, 22 ein für das Halten der Opfermahlzeiten bestimtes Gemach, das übrigens nicht klein war, sondern an 30 Personen fassen konte, in Jer. 36, 12 ein zur Kanzelei verwendetes Gemach im königlichen Palaste. Sonst ist לִשְׁכָּה die constante Bezeichnung für die in den Vorhofs- und Seitengebäuden des Tempels befindlichen Gemächer, welche teils zum Aufenthalte der diensttuenden Priester und Leviten, teils zur Aufbewahrung der eingenommenen Tempelgefälle an Zehnten, Früchten, Geld dienten, vgl. 2 Kg. 23, 11. Jer. 35, 4. 36, 10. 1 Chr. 9, 26. Neh. 10, 38—40. Hienach dürfen wir nicht an dreißig besondere Gebäude denken, sondern haben die 30 Cellen wol auf die drei Seiten des Vorhofs so zu verteilen, daß auf jeder Seite zehn und zwar der Symmetrie halber je 5 in einem Gebäude vereinigt rechts und links zwischen dem Thorbau und den Eckküchen angelegt waren. — In v. 19 wird die Größe oder der Umfang des äußeren Vorhofes bestimt. Die Breite von der Fronte des unteren Thores bis vor den innern Vorhof hin betrug 100 Ellen. הַשַּׁעַר הַתַּחְתּוֹנָה das Thor des unteren Vorhofs d. i. das äußere, welches niedriger lag als das innere. הַתַּחְתּוֹנָה ist nicht Adjectiv zu שַׁעַר, denn שַׁעַר ist von Jes. 14, 31 abgesehen nirgends als Föminin construirt, sondern steht substantivisch für חָצֵר הַתַּחְתּוֹנָה der untere Vorhof, s. zu 8, 3. מִלִּפְנֵי bezeichnet den Punkt, von wo das Messen ausgeht, und לִפְנֵי הֶחָצֵר die Richtung, in der es fortgeht, die zugleich das Ziel in sich schließt: vor den innern Vorhof hin s. v. a. bis vor den innern Vorhof. Der Endpunkt wird genauer bestimt durch מִחוּץ von außen, welches *Hitz.* als müßig und seltsam streichen will, aber mit Unrecht. Denn da, wie

aus dem Folgenden erhellt, die Thorwege des innern Vorhofs in den äußern Vorhof hineingebaut waren, so besagt מִחוּץ, daß das Messen nur bis an den Punkt sich erstreckte, wo der innere Vorhof seinen Anfang im äußern nahm, nämlich bis zur Fronte der Thorhalle, nicht bis zur Grenzmauer des innern Vorhofs, da diese Mauer um die ganze Länge des Vorhofthores d. i. um 50 Ellen weiter von der Halle des äußern Vorhofthores entfernt lag. Aus dieser näheren Bestimmung des Endpunktes folgt weiter, daß auch der Anfangspunkt nicht von der Grenzmauer, sondern von der Thorhalle des äußern Vorhofs genommen ist, mit andern Worten, daß in den hundert Ellen, welche der Mann gemessen, die 50 Ellen Länge des Thorgebäudes nicht inbegriffen, sondern ausgeschlossen sind. Dies wird außer Zweifel gesezt durch v. 23 u. 27, wo die Entfernung des innern Vorhofthores von dem Thore (des äußern Vorhofs) zu 100 Ellen bestimt ist. — Die lezten W. הַקָּדִים וְהַצָּפוֹן haben die Masoreten durch den Atnach richtig vom Vorhergehenden getrent, denn sie sind nicht eng mit וַיָּמָד zu verbinden und nicht zu übersetzen: er maß . . . gegen Osten und gegen Norden; dies würde mit der Bestimmung: bis vor den innern Vorhof in Widerspruch stehen. Sie enthalten vielmehr eine weitere appositionelle Bestimmung zu dem ganzen vorhergehenden Satz: er maß von 100 Ellen, betreffend die Ostseite und die Nordseite des Vorhofs, und besagen, daß das Messen von Thor zu Thor sowol auf der Ost- als auf der Nordseite geschehen sei, mit anderen Worten, daß das genante Maß von 100 Ellen für die Ost- wie für die Nordseite gelte, und leiten so zu der von v. 20 ab folgenden Beschreibung des Nordthores über.

V. 20—27. **Das Nordthor und das Südthor des äusseren Vorhofs.** 1. Taf. I A. Die Beschreibung dieser beiden Thorgebäude ist sehr kurz gehalten, indem nur die Hauptbestandteile aufgeführt werden mit der Bemerkung, daß sie denen des Ostthores gleich waren. Sie lautet vom Nordthore also: V. 20. *Und das Thor, dessen Richtung nach Norden, am äußern Vorhofe betreffend, maß er seine Länge und seine Breite,* V. 21 *und seine Wachstuben, drei auf dieser und drei auf jener Seite, und seine Pfeiler und seine Wandvorsprünge. Es war nach dem Maße des ersten Thores, funfzig Ellen seine Länge und die Breite fünfundzwanzig Ellen.* V. 22. *Und seine Fenster und seine Wandvorsprünge und seine Palmen waren nach dem Maße des Thores, dessen Richtuag gegen Osten; und auf sieben Stufen stieg man hinauf, und seine Wandvorsprünge waren angesichts derselben.* V. 23. *Und ein Thor zum innern Vorhofe war gegenüber dem Thore nach Norden und nach Osten, und er maß von Thor zu Thor hundert Ellen.* — Mit dem Messen der Breite des Vorhofs war der messende Mann zum Nordthore gekommen, welches er nun auch maß. In v. 20 stehen die W. וְהַשַּׁעַר bis הַחִיצוֹנָה absolut; in v. 21 gehört das Verbum הָיָה nicht zu den vorher aufgezählten Gegenständen: Wachstuben, Pfeilern u. s. w., sondern diese Gegenstände hängen noch von וַיָּמָד ab und הָיָה geht auf das Hauptsubject der beiden Vv. הַשַּׁעַר zurück: es (das Thor) war entsprechend dem Maße . . ., vgl. v. 15 u. 13. Ueber den Gebrauch von ב bei Maßbestimmungen: 25 בָּאַמָּה *an* der Elle *sc.* gemessen, wie Ex. 27, 18 u. ö. vgl. *Ges.* §. 120, 4 Anm. 2. Das „erste Thor“ ist das zuerst

gemessene und beschriebene Ostthor. In v. 23[b] wird die Zahl der Stufen, welche die in den Thorweg führende Treppe hatte, angegeben, was natürlich auch für die Treppe des Ostthores (v. 6) gilt. In v. 22 ist כְּמִדַּת nicht mit *Hitz.* zu beanstanden und in כְּ zu ändern; denn wenn auch die Fenster des Ostthores nicht gemessen worden sind, so hatten sie doch jedenfalls ein bestimtes Maß, so daß von den Fenstern des Nordthores gesagt werden konte: sie hatten das gleiche Maß. Dies gilt auch von den Palmverzierungen. Von den אֵלַמִּים aber ist v. 21 nur bemerkt, daß sie gemessen wurden, das Maß jedoch nicht angegeben. Das לִפְנֵיהֶם (v. 22 Ende) ist nicht mit *Bött.* willkürlich und sachwidrig in לִפְנִימָה zu ändern. Das Suffix הֶם bezieht sich auf die Stufen zurück. *Vor* den Stufen waren die אֵילַמִּים des Thorbaues. Dieses „vor" ist aber nicht = außerhalb der Treppe, wie *Bött.* meint, denn der messende Mann geht nicht aus dem Innern des Thores hinaus und steigt nicht die Treppe in den Vorhof hinab, sondern komt vom Vorhofe her und steigt die Treppe hinauf und sieht beim Hinaufsteigen angesichts (*vis à vis*) der Stufen die אֵילַמִּים des Thores, d. h. die Wandvorsprünge zu beiden Seiten der Thorschwelle. In v. 23 wird zuerst bemerkt, daß ein Thor zum innern Vorhofe gegenüber dem (bisher beschriebenen) Nord- und Ostthore des äußern Vorhofs war, daß also die Thore des äußern und innern Vorhofs einander *vis à vis* lagen; sodann wird die Entfernung zwischen diesen äußeren und inneren Thoren zu 100 Ellen gemessen, im Einklange mit v. 19[b].

In v. 24—27 wird eben so kurz das Südthor beschrieben. V. 24. *Und er führte mich gegen Süden, und siehe da war ein Thor gegen Süden und er maß seine Pfeiler und seine Wandvorsprünge nach denselben Maßen.* V. 25. *Und Fenster waren an ihm und seinen Wandvorsprüngen rings herum, wie jene Fenster; funfzig Ellen war die Länge und die Breite fünfundzwanzig Ellen.* V. 26. *Und sieben Stufen waren seine Stiege und seine Wandvorsprünge angesichts derselben, und Palmwerk hatte es, eins auf dieser und eins auf jener Seite an seinen Pfeilern.* V. 27. *Und ein Thor war zum innern Vorhofe gegen Süden, und er maß vom Thore zu dem Thore gegen Süden hundert Ellen.* — Auch dieses Thor war den beiden andern ganz gleich gebaut; die Beschreibung desselben variirt nur in der Form, nicht in der Sache von der Beschreibung des vorigen Thores. כַּמִּדּוֹת הָאֵלֶּה wie jene Maße steht concis für: wie die Maße der früher beschriebenen Pfeiler am Nord- und Ostthore. Zu v. 25 vgl. v. 16 u. 21[b]; zu v. 26[a] vgl. v. 22[b] und v. 26[b] ist aus v. 16[b] vgl. mit v. 9[b] klar; endlich v. 27 correspondirt dem 23. V. und vervollständigt die Messung der Breite des Vorhofs, welche hienach auch auf der Südseite von dem äußern bis zum gegenüberliegenden innern Thore 100 Ellen betrug, wie nach v. 19 auf der Ostseite. Anders hat *Häv.* v. 27 gedeutet und das Maß von 100 Ellen von der Distanz der einander gegenüberliegenden Thore des innern Vorhofs verstehen wollen, weil in v. 27 מִשַּׁעַר nicht מִן הַשַּׁעַר im Texte stehe, wonach man übersetzen müsse: er maß von einem Thore bis zum Thore gegen Süden 100 E., nicht: von dem (vorher beschriebenen) Thore des äußern Vorhofs, sondern von einem andern Thore, welches nach dem Zusammenhange des V. nur ebenfalls ein Thor des innern Vorhofs sein

könne. Allein gerade der Zusammenhang spricht entschieden gegen diese Deutung. Da nämlich nach v. 18 der messende Mann den Propheten erst, nachdem er von (einem) Thor zum Südthor des innern Vorhofs hingemessen hat, in den innern Vorhof führt, um da vor seinen Augen die Messung desselben vorzunehmen, so kann die Distanz, die er vorher zu 100 Ellen gemessen hat, nicht im innern Vorhofe gesucht werden, also nicht die Entfernung zwischen den einander gegenüber befindlichen Thoren des innern Vorhofs sein, sondern nur die vom Südthore des äußeren bis zum Südthore des innern Vorhofs; sowol hier als in v. 23 bei dem Nordthore. Wie wenig Gewicht auf das Fehlen des Artikels in מִשַּׁעַר zu legen, ersieht man schon aus dem מִשַּׁעַר אֶל שַׁעַר v. 23, wo weder das eine noch das andere Thor durch den Artikel bestimt ist, weil sich aus dem Contexte ergab, welche gemeint waren. *Häv.*'s Deutung ist demnach unhaltbar, trozdem daß nach v. 47 der innere Vorhof in der Breite und in der Länge 100 Ellen groß war. — Aus der v. 27. 23 u. 19 angegebenen Distanz von den Thoren des äußeren zu den correspondirenden Thoren des innern Vorhofs ergibt sich ein Größenraum des äußern Vorhofs von 200 Ellen auf jeder Seite, nämlich 50 E. die das Außenthorgebäude in den Vorhof hineinsprang, und 50 E., welche der Thorbau des innern Vorhofs in den äußern Vorhof hineinlag, und 100 E. von der einen Thorhalle zur gegenüberliegenden andern (50+50+100=200).

Hienach läßt sich auch die Gesamtgröße des von der Mauer 40, 5 umschlossenen Baues d. i. des Tempels mit seinen beiden Vorhöfen berechnen, wie von mehrern Ausll. geschehen ist. Gehen wir nämlich auf dem Grundplane Taf. I von dem äußeren Nordthore zum äußern Südthore, so haben wir — um uns der Worte *Klief.*'s zu bedienen — „erst die Nordbreite des äußern Vorhofs (*D*) mit 200 Ellen, dann den innern nach 40, 47 hundert Ellen ins Gevierte messenden innern Vorhof (*E*) mit 100 Ellen, und endlich die Südseite des äußern Vorhofs mit wieder 200 Ellen (*D*); also war das Heiligtum von Norden nach Süden 500 Ellen breit. Gehen wir aber von dem Eingange des Ostthores des Vorhofs (*A*) aus, so haben wir erst die Ostbreite des äußern Vorhofs mit 200 Ellen, dann den innern Vorhof (*E*) mit 100 Ellen, darnach das Tempelgebäude, welches mit dem es umgebenden freien Raum nach 41, 13. 14 ebenfalls einen Raum von hundert Ellen ins Gevierte einnahm (*G*), mit 100 Ellen, und endlich die im Westen des Tempelgebäudes liegende, und nach 41, 13. 14 gleichfalls einen Raum von hundert Ellen ins Geviert einnehmende גִּזְרָה (*J*) mit abermals 100 Ellen; also war das Heiligtum auch von Osten nach Westen 500 Ellen lang, mit andern Worten ein Quadrat von 500 Ellen."

V. 28—47. Der innere Vorhof mit seinen Thoren, Cellen und Schlachttischen.

V. 28—37. **Die Thore des innern Vorhofs.** Vgl. Taf. I B. u. Taf. II, II. V. 28. *Und er brachte mich in den innern Vorhof durch das Südthor und maß das Südthor nach denselbigen Maßen,* V. 29 *und seine Wachstuben*

und seine Pfeiler und seine Wandvorsprünge nach denselben Maßen. Und Fenster waren an ihm und seinen Wandvorsprüngen rings herum; funfzig Ellen war die Länge und die Breite fünfundzwanzig Ellen. V. 30. *Und Wandvorsprünge waren rings herum, die Länge fünfundzwanzig Ellen und die Breite fünf Ellen.* V. 31. *Und seine Wandvorsprünge waren gegen den äußern Varhof hin, und Palmen waren an seinen Pfeilern, und acht Stufen seine Stiege.* — V. 32. *Und er führte mich in den innern Vorhof hinein gegen Osten und maß das Thor nach denselbigen Maßen,* V. 33 *und seine Wachstuben und seine Pfeiler und seine Wandvorsprünge nach denselben Maßen. Und Fenster waren an ihm und seinen Wandvorsprüngen rings herum; die Länge war funfzig Ellen und die Breite fünfundzwanzig Ellen.* V. 34. *Und seine Wandvorsprünge waren gegen den äußern Vorhof hin, und Palmen waren an seinen Pfeilern auf dieser und auf jener Seite, und acht Stufen seine Stiege.* — V. 35. *Und er brachte mich zu dem Nordthore und maß es nach denselbigen Maßen;* V. 36 *seine Wachstuben, seine Pfeiler und seine Wandvorsprünge. Und Fenster waren an ihm rings herum; die Länge war funfzig Ellen und die Breite fünfundzwanzig Ellen.* V. 37. *Und seine Pfeiler standen nach dem äußeren Vorhof zu; und Palmen waren an seinen Pfeilern auf dieser und auf jener Seite, und acht Stufen war seine Stiege.* — In v. 27 hatte der messende Mann die Distanz vom Südthore des äußeren Vorhofs bis zu dem gegenüberliegenden Südthore des innern Vorhofs gemessen. Durch das leztere führt er dann v. 28 den Propheten in den innern Vorhof und mißt dasselbe beim Hindurchgehen und findet dieselben Maße, die er an den Thoren des äußern Vorhofs gefunden hatte. Ebenso auch die Maße der Wachstuben, Pfeiler und Wandvorsprünge, die Lage der Fenster und die Länge und Breite des ganzen Thorgebäudes (v. 29), woraus sich von selbst ergibt, daß dieses Thor dem Außenthore in Construction, Bestandteilen und Dimensionen gleich war. Eben so das Ost- und das Nordthor, deren Beschreibung v. 32—37 bis auf geringe Variationen des Ausdrucks ganz mit der des Südthores übereinstimt. Zwar ist bei keinem dieser Thore die Vorhalle erwähnt, aber daß auch diese nicht fehlte, sondern in der Beschreibung nur übergangen ist, ersieht man aus v. 39, wo die Opfertische in der Halle (בָּאוּלָם) beschrieben werden. Nur zwei Abweichungen sind in v. 31. 34 u. 37 erwähnt, wodurch diese Binnenthore sich von den Außenthoren unterschieden. Erstlich daß die Treppen zu diesen Thoreingängen nach den Schlußworten der citirten Vv. acht Stufen hatten, die der Außenthore aber nur sieben (vgl. 22 u. 26), wobei auch der Ausdruck variirt, indem statt עֹלוֹתָו v. 26 hier constant מַעֲלָו gebraucht ist. עֹלוֹת von עָלָה das Aufsteigen sind eigentl. Aufgänge d. h. Orte des Hinaufgehens für Treppe oder Stiege. Dieselbe Bed. hat מַעֲלָו Plur. von מַעֲלָה der Aufgang (nicht Sing., wie *Hitz.* meint). Wichtiger ist die andere Abweichung, die im ersten Satze der citirten Vv. enthalten ist, in den Worten: und ihre אֵלַמִּים die vorspringenden Teile der innern Seitenwände des Thorwegs waren nach dem äußeren Vorhofe zu gerichtet (אֶל und לְ die Richtung anzeigend). Das Verständnis dieser etwas dunklen Angabe wird dadurch erleichtert, daß in v. 37 אֵילָו statt אֵילַמָּו v. 31 u. 34 steht. אֵלָיו sind die

beiden hohen Thorpfeiler an der Thorhalle, die bei den Außenthoren den Abschluß des Thorgebäudes gegen den innern Vorhof hin bildeten. Wenn nun bei den Binnenthoren diese Pfeiler nach dem äußern Vorhof zu standen, so muß der Bau dieser Thore im Verhältnis zu dem der Außenthore die umgekehrte Richtung gehabt haben, so daß der ins Thor Eintretende nicht wie bei den Außenthoren von der Treppe über die Schwelle zu den Wachstuben und weiter über die zweite Schwelle zur Vorhalle gelangte, sondern zuerst in die Vorhalle neben den Pfeilern an ihrer Fronte, sodann über die Schwelle zu den Wachstuben kam und endlich weiter über die andere Schwelle schreitend in den innern Vorhof eintrat. Wenn aber dieser Thorbau von außen her betrachtet mit den Hallenpfeilern und der Vorhalle seinen Anfang nahm, so mußte wenigstens die Vorhalle außerhalb der Scheidemauer der beiden Vorhöfe d. h. noch im Bereiche des äußern Vorhofes gelegen sein; wenn ferner auch die אֵילַמִּים die Wandvorsprünge zwischen den Wachstuben und an den Schwellen nach dem äußern Vorhof hin gerichtet waren, so mußte das ganze Thorgebäude in diesen Vorhof hineingebaut sein. Dies besagen die vielfach mißverstandenen ersten Sätze in v. 31. 34 u. 37, ohne daß man nötig hat in v. 37 וְאֵילָו nach v. 31 u. 34 in וְאֵלַמָּו zu ändern. Denn das v. 31 u. 34 über die Lage oder Richtung der אֵילַמִּים Gesagte gilt auch von den אֵילִים, und diese sind in v. 37 wol deshalb genant, weil in v. 38 weiter beschrieben werden solte, was bei den אֵילִים sich befand. Mit Recht findet es *Klief.* (S. 84) unbegreiflich, „wie nicht wenige Ausll. troz dieser bestimten Angaben in v. 31. 34 u. 37 haben annehmen können, daß die Thorgebäude der inneren Thore ebenso in den innern Vorhof hinein gelegen hätten, wie die Thorgebäude der Außenthore in den äußern Vorhof. Da der innere Vorhof nur 100 Ellen ins Gevierte maß, so würden, wenn die Binnenthore in den innern Vorhof hineingelegen hätten, das Nord- und das Südthor des innern Vorhofs in der Mitte des lezteren zusammengestoßen, und die Halle des Ostthores des innern Vorhofs würde geradezu auf den Hallen der beiden andern Thore zu liegen gekommen sein. Es war selbstverständlich, daß die Thorgebäude der Binnenthore wie die der Außenthore in den geräumigeren äußern Vorhof hineinlagen. Gleichwol erwähnt der Text dieser Lage der Binnenthore mit Absicht so ausdrücklich, weil dadurch die Lage der Binnenthore die umgekehrte von der der Außenthore wurde. Bei den Außenthoren sezte die erste Schwelle in der Ringmauer des äußern Vorhofs ein, und die Treppe lag vor der Ringmauer; und so erstreckte sich das Thorgebäude in den äußern Vorhof hinein; bei den Binnenthoren dagegen lag die zweite Schwelle zwischen den Ringmauern des innern Vorhofs, und das Thorgebäude streckte sich von da in den äußern Vorhof hinein, und seine Treppe lag vor der Thorhalle; ferner lag z. B. bei den Ostthoren die Halle des Außenthores gegen Westen, und die Halle des Binnenthores gegen Osten, so daß die beiden Hallen sich im äußern Vorhofe einander gegenüber lagen, wie die Vv. 23 und 27 es beschreiben.“

Ueber die אֵילַמִּים enthält v. 30 noch Bestimmungen, die nicht zu passen scheinen, weshalb dieser V. schon von LXX weggelassen worden, und von *J. D. Mich. Bött. Ew. Hitz. Maur.* für eine unhaltbare Glosse gehalten

wird. Seine Echtheit hat zwar *Häv.* in Schutz genommen, aber ihn, weil er אֵילַמִּים für gleichbedeutend mit אֵילָם genommen, höchst wunderlich und entschieden irrig gedeutet, wie schon *Klief.* nachgewiesen hat. Befremdlich erscheint sowol das סָבִיב סָבִיב als die angegebene Länge und Breite der אֵלַמּוֹת. Weder die Länge von 25 E. noch die Breite von 5 E. scheint mit den übrigen Maßen des Thorgebäudes zu stimmen. So viel steht von vornherein fest, daß die 25 E. Länge und 5 E. Breite der אֵלַמּוֹת nicht zu der Gesamtlänge von 50 E. und Gesamtbreite von 25 E. des Thorgebäudes hinzukommen können, sondern in denselben einbegriffen sein müssen. Denn die אֵלַמּוֹת bildeten ja nur einzelne Bestandteile der Seiteneinfassung des Thorwegs, indem diese 50 Ellen lange Einfassung aus Wandvorsprüngen (אֵלַמּוֹת), drei offenen Wachstuben und einer Vorhalle mit Pfeilern bestand. Der offene Raum der Wachstuben betrug 3 X 6=18 Ellen und die Halle war im Lichten 6 Ellen breit (v. 7 u. 8) und die Pfeiler 2 Ellen stark. Ziehen wir diese 18+6+2=26 E. von den 50 E. Gesamtlänge ab, so bleiben für die Wände zur Seite der Schwellen und zwischen den Wachstuben 24 Ellen übrig, nämlich 2 X 5=10 E. für die Zwischenwände zwischen den drei Wachstuben, 2 X 6=12 E. für die Schwellenwände und 2 E. für die Vorhallenwände, also im Ganzen 24 Ellen für die אֵלַמּוֹת, wonach nur 1 Elle fehlt, um das angegebene Maß von 25 Ellen zu erlangen. Diese fehlende 1 Elle gewinnen wir durch die Annahme, daß die Fronte der Wandvorsprünge bei den Wachstuben und Schwellen um 1½ Handbreite oder 6 Zoll breiter als die Mauerstärke war, d.h. auf jeder Seite gesimsartig um 3 Zoll an der Fronte hervortrat. — Die fragliche Breite der אֵילַמּוֹת von 5 Ellen aber ist die Dicke ihres Mauerwerks oder die Dimension der Zwischenwand von innen nach außen auf jeder Seite des Thorwegs. Eine solche Dicke der Zwischenwände wird nicht befremden, wenn wir erwägen, daß die Ringmauer des Vorhofs 6 Ellen dick war bei einer Höhe von nur 6 Ellen (v. 5). Auch das auffällige סָבִיב סָבִיב wird begreiflich, wenn wir in Betracht ziehen, daß die vorspringenden Wände nicht nur den Thorein- und Durchgang auf beiden Seiten, sondern auch die inneren Räume des Thorgebäudes — Wachstuben und Halle — auf allen Seiten begrenzten und mit den Thoren zusammen den Thorweg von allen Seiten einfaßten. Hienach hat v. 30 nicht nur einen passenden Sinn, sondern liefert zugleich eine nicht unwichtige Maßbestimmung zur Vervollständigung des Bildes der Thorgebäude. Daß aber diese Maßbestimmung nicht schon bei den Thoren des äußern Vorhofs gegeben, sondern erst bei dem Südthore des innern Vorhofs nachgebracht wird, kann keinen Grund zur Verdächtigung ihrer Echtheit liefern, da in dieser Beschreibung mehrmals Einzelbestimmungen so nachgebracht werden. So ist z. B. die Zahl der Stufen vor den Außenthoren erst v. 22 beim Nordthore genant. Noch weniger darf es befremden, daß diese Bestimmungen bei den folgenden Thoren nicht wiederholt sind, worin man ebenfalls einen Grund zur Verdächtigung der Echtheit des V. hat finden wollen.

Vom Südthore führt der messende Mann den Propheten v. 32 in den innern Vorhof nach Osten, um ihm das innere Ostthor aufzumessen, dessen Beschreibung v. 33 u. 34 genau der des Südthores entspricht. End-

lich führt er ihn v. 35 zum innern Nordthore hin für den gleichen Zweck, und dieses wird den vorigen auch entsprechend gefunden und beschrieben. Der Anstoß, welchen *Hitz.* an אֶל־הֶחָצֵר הַפְּנִימִי הֶרֶךְ הַקָּדִים v. 32 nimt, um mit Hilfe der LXX sich in Conjecturen zu ergehen, schwindet, sobald man nur הֶרֶךְ הַקָּדִים nicht zu הֶחָצֵר הַפְּנִימִי als Nebenbestimmung desselben zieht, sondern es als Angabe des Zieles mit וַיְבִיאֵנִי verbindet: er führte mich in den innern Vorhof hinein den Weg (die Richtung) gegen Osten, und maß das (dort gelegene) Thor. So gefaßt berechtigen die Worte nicht zu der Folgerung, daß er zum Südthore wieder hinausgegangen war. — וּמָדַד v. 35 steht aramaisirend für וַיָּמָד v. 32 u. 28.

V. 38—47. **Die Cellen und Vorrichtungen für den Opfercultus am und im innern Vorhofe.** V. 38. *Und eine Celle mit ihrer Thür war bei den Pfeilern an den Thoren; daselbst solten sie das Brandopfer waschen.* V. 39. *Und in der Thorhalle waren zwei Tische auf dieser und zwei Tische auf jener Seite, um an denselben das Brandopfer, das Sündopfer und das Schuldopfer zu schlachten.* V. 40. *Und an der Schulter draußen, dem zur Thoröffnung Hinaufgehenden gegen Norden, standen zwei Tische, und an der andern Schulter bei der Thorhalle zwei Tische.* V. 41. *Vier Tische auf dieser und vier Tische auf jener Seite an der Schulter des Thores; acht Tische an welchen sie schlachten solten;* V. 42 *und vier Tische bei der Treppe, behauene Steine anderthalb Ellen lang und anderthalb Ellen breit und eine Elle hoch; auf diese solten sie die Geräthe legen, mit welchen man die Brandopfer und andern Opfer schlachtete.* V. 43. *Und die Doppelpflöcke, eine Spanne lang, waren befestigt am Hause ringsum; auf die Tische aber kam das Opferfleisch.* V. 44. *Und außerhalb des innern Thores waren zwei Cellen, im innern Vorhofe, eine an der Schulter des Nordthores mit ihrer Vorderseite gegen Süden, eine an der Schulter des Südthors die Vorderseite gegen Norden.* V. 45. *Und er sagte zu mir: diese Celle, deren Vorderseite gegen Süden, ist für die Priester, welche der Hut des Hauses warten,* V. 46 *und die Celle, deren Vorderseite gegen Norden, ist für die Priester, welche der Hut des Altares warten. Das sind die Söhne Zadoks, welche von den Söhnen Levi's Jehova nahen, ihm zu dienen.* V. 47. *Und er maß den Vorhof, die Länge hundert Ellen und die Breite hundert Ellen ins Gevierte, und der Altar stand vor dem Hause.* — Ueber die Lage der v. 38 erwähnten Celle gehen die Ansichten der neuern Ausll. weit auseinander, da *Bött.* u. *Hitz.* sich nach den LXX und verschiedenen irrigen Voraussetzungen einen beliebigen Text zurecht gemacht haben. Der Streit darüber, ob בְּאֵילִים *in* oder *an* den אילים zu übersetzen sei, erledigt sich einfach durch die Erwägung, daß die אֵילִים vor der Thorhalle Pfeiler von 2 Ellen Länge und gleicher Breite waren (v. 9), in die man unmöglich ein Gemach hineinbauen konte. Die לִשְׁכָּה konte also nur an (nahe bei) den Thorpfeilern sein. Zu בְּאֵילִים ist aber noch הַשְּׁעָרִים (bei den Thoren) in loser Beiordnung (vgl. *Ew.* §. 293[e]) hinzugesezt, nicht um die Stellung der Pfeiler näher zu bezeichnen, was nach v. 9 überflüssig war, sondern um den Plural אֵילִים zu verdeutlichen und ihn auf die Pfeiler aller drei Binnenthore auszudehnen, wonach wir bei den Pfeilern jedes dieser Thore eine לִשְׁכָּה anzunehmen haben (Taf. I. O).

Dies fordert auch schon die Bestimmung dieser Celle „zum Reinigen oder Waschen des Brandopfers“. Da nämlich die Opfer nicht blos durch ein Thor, sondern durch alle Thore eingebracht wurden, das Sabbatopfer des Fürsten nach 46,1.2 durch das die Woche hindurch geschlossene und nur am Sabbat geöffnete Ostthor, so kann nicht blos beim Nordthore (*Bött. Häv.*) oder dem Ostthore (*Ew. Hitz.*), sondern es muß bei jedem Thore eine Celle zum Reinigen des Brandopfers gewesen sein. Unrichtig wird auch הָעוֹלָה von *Häv. Hitz.* u. A. als synecdochische Bezeichnung jeglichen Opferfleisches gefaßt. Dagegen spricht nicht nur die ausdrückliche Nennung der Brand- Sünd- und Schuldopfer (v. 39) und der Gebrauch von קָרְבָּן in diesem Sinne v. 43, sondern hauptsächlich der Umstand, daß das A. T. wie der Talmud vom Waschen jeglichen Opferfleisches nichts wissen, sondern nur das Waschen der Eingeweide und Schenkel der Brandopferthiere kennen (Lev. 1,9), zu welchem Zwecke im Salomon. Tempel die auf den *Mechonoth* befindlichen Becken dienten (2 Chr. 4,6, wo das in Lev. 1,9 gebrauchte רָחַץ durch die Apposition אֶת־מַעֲשֵׂה הָעוֹלָה יָדִיחוּ בָם verdeutlicht ist). Für diesen Zweck war aber ein Gemach bei jedem Thore, nicht bei jedem Pfeiler ausreichend. Wäre, wie Manche aus symmetrischen Gründen angenommen haben, auf jeder Seite des Thores eine solche לִשְׁכָּה gewesen, so würde dies wol eben so gut wie bei den Schlachttischen v. 39—42 angegeben sein. Auf welcher Seite des Thorwegs sie aber lag, ob am rechten oder linken Pfeiler, darüber enthält der Text keine Bestimmung. Auf dem Grundplane haben wir sie beim Ostthore an die rechte, beim Nord- u. Südthore an die westliche Seite gesezt, s. Taf. I O.O.O.

Außerdem standen nach v. 39—41 zweimal zwei Tische auf jeder Seite, im Ganzen also 8, die zum Schlachten dienten. Zwei Paare standen „in der Halle des Thores“ d. i. im innern Raum der Halle, ein Paar auf dieser, das andere Paar auf jener Seite d. i. für den in die Halle Eintretenden zur rechten und zur linken Seite, warscheinlich nahe an der Wand (s. Taf. II, II. *ff*). Das לִשְׁחוֹט אֲלֵיהֶם schlachten an den Tischen (v. 39 u. 40) steht für: beim Schlachten benutzen, nämlich um das geschlachtete Fleisch darauf zu legen. Dies ergibt sich bei v. 39 aus der Sache. Denn das Geschäft des Schlachtens wurde nicht in der Vorhalle, sondern außen bei derselben vorgenommen. Die Vorhalle des Thorgebäudes war kein Schlachthaus, sondern der Ort, wo die ins Thor Gehenden sich sammeln konten. Die hier stehenden Tische konten daher nur zur Niederlegung des für den Altar zubereiteten Opferfleisches dienen, von wo es dann die Priester auf den Altar brachten. בְּאֻלָם הַשַּׁעַר vom inneren Raume der Halle zu verstehen, fordert der Gegensatz in v. 40, wo zwei Paar Tische außerhalb der Halle erwähnt sind. Von diesen standen zwei „an der Schulter draußen, für den zur Thoröffnung Hinaufgehenden nördlichen“ (Taf. II, II. *d d*). Der Sinn dieser nicht ganz deutlichen Worte ergibt sich aus der zweiten Vershälfte, welche die correlaten Angaben über die beiden gegenüberstehenden Tische bringt. Wenn es von diesen Tischen heißt, daß sie an der andern Schulter (אֶל־הַכָּתֵף הָאַחֶרֶת) welche die Thorhalle hatte standen, so wird dadurch nicht nur das לְפֶתַח הַשַּׁעַר des ersten Hemistichs genauer bestimt als Thorhalle, sondern zugleich das הַצָּפוֹנָה deut-

lich, nämlich daß es als dem הָאַחֶרֶת correspondirend ein zu אֶל הַכָּתֵף gehörendes Adjectivum ist: an der dem zur Thoröffnung die Treppe Hinaufsteigenden nördlichen Schulter draußen (מִחוּצָה die Außenseite im Gegensatze zum Innern der Halle בָּאֻלָם v. 39). Die Schulter des Thores oder vielmehr der Thorhalle ist die Seite derselben, und zwar die auswendige Seite. Hienach standen diese 4 Tische an den Außenseiten der Halle, zwei an der rechten, zwei an der linken Seitenwand. In v. 41 wird das über den Stand der v. 39 u. 40 erwähnten Tische Gesagte zusammengefaßt: Vier Tische standen auf jeder Seite der Halle, zwei in derselben, zwei an der äußeren Wand, zusammen 8 Tische, die für Zwecke des Schlachtens dienten. Hiebei kann לְכֶתֶף הַשַּׁעַר als verkürzter Ausdruck für לְכָּתֵף אֲשֶׁר לְאֻלָם הַשַּׁעַר in v. 40 nicht auffallen, da Undeutlichkeit nach v. 40 nicht zu fürchten war. — Hiezu kommen (v. 42) noch vier Tische (וְאַרְבָּעָה *und* vier) von Stein, woraus man schließen darf, daß die vorher genanten acht von Holz waren. Die 4 steinernen standen לָעוֹלָה d. i. an (bei) der Treppe (vgl. לְפִי קָרֶת am Eingange der Stadt, Prov. 8, 3) und waren von behauenen Quadersteinen, wie ohne Zweifel auch die Stufen der Treppe (s. Taf. II, II. *e e*). Die Uebersetzung des לָעוֹלָה „für das Brandopfer" (LXX u. A.) gibt durchaus keinen Sinn, und für עוֹלָה ist die Bed. Treppe, Stiege durch עֹלוֹת v. 26 gerechtfertigt. Diese Steintische dienten als Fleischbänke, um die Schlachtgeräthe darauf zu legen. אֲלֵיהֶם וְיַנִּיחוּ gehört zusammen, indem das ו „wie zu neuem Satzanfang nach einem Gedankenstillstand" gesezt ist, vgl. Prov. 23, 24. 30, 28. Gen. 40, 9 (*Bött.*). Daß diese 4 Tische auf beide Seiten der Treppe verteilt waren, ist zwar nicht ausdrücklich bemerkt, aber aus der Stellung der andern Tische mit Sicherheit zu folgern. Auch befanden sich die genanten 12 Tische nicht blos bei einer Thorhalle, sondern bei jeder der drei Binnenthore, wie die Waschcelle (v. 38), da bei jedem Thore Opferthiere zum Altare geführt und geschlachtet wurden, so daß was v. 39—42 von einer Halle und zwar, nach dem הַצָּפוֹנָה v. 40 zu urteilen, von der Halle des Ostthors gesagt ist, auch von den Hallen des Süd- und Nordthores gilt.

In v. 43 ist noch eine Vorrichtung für das Schlachten der Opferthiere erwähnt, über welche die Meinungen der alten Uebersetzer und der Ausll. sehr geteilt sind. Sprachlich und sachlich aber läßt sich allein die Erklärung des Chaldäers וְעִנְקְלִין נַפְקִין פְּשַׁךְ חַד קְבִיעִין בְּעַמּוּדֵי בֵּית מְטַבְּחַיָּא *et uncini egrediebantur (longitudine) unius palmi defixi in columnis domus macelli* rechtfertigen, für die sich nicht blos *Bött.*, sondern auch *Roed.* in *Gesen. Thes. p. 1470* u. *Dietr.* im *Lex.* entschieden haben. Denn שְׁפַתַּיִם von שָׁפַת setzen, stellen, bed. Pfähle oder Pflöcke, in Ps. 68, 14 die aus Pfählen errichteten Hürden, hier in u. St. Pflöcke eine Spange lang, an der Wand, in die sie eingeschlagen sind, eine Spanne hervorstehend, und im Dual: Doppelpflöcke, gabelförmige Pflöcke, an welche die geschlachteten Thiere aufgehangen wurden, um abgehäutet zu werden, wie *Dav. Kimchi* die Worte des *Chald.* erklärt. Der Artikel bezeichnet die Gattung: die für das Geschäft des Schlachtens erforderlichen Pflöcke. Dieser Bed. entspricht auch das Verb. מוּכָנִים *hoph.* von כּוּן, befestigt, welches zu der von LXX ausgegangenen Deutung: Randleisten am Tische oder

Tischeinfassung in keiner Weise paßt. Schwierig bleibt hiebei nur das בַּבַּיִת, welches *Bött.* durch: im Innern der Thorhalle und Pfeiler, *Roed.* *in interiore parte, nempe in ea atrii parte, ubi hostiae mactandae essent* erklärt, weil er richtig eingesehen hat, daß das Innere der Vorhalle nicht der Ort des Schlachtens sein, sondern dieses Geschäft nur außen vor oder bei der Halle verrichtet werden konte. Aber auch *in interiore parte atrii* paßt nicht recht, ist jedenfalls zu unbestimt für מוּכָנִים. Richtiger möchte daher die Uebersetzung: befestigt am Hause d.h. an den Außenwänden des Thorhallengebäudes erscheinen, so daß בַּיִת für Gebäude im Sinne von בִּנְיָה stände, obwol ich diese Bed. mit keiner Stelle sicher zu belegen weiß. Die Erklärung selbst aber kann hiedurch nicht zweifelhaft gemacht werden, da בַּבַּיִת bei jeder andern Deutung des שְׁפַתַּיִם noch schwieriger zu erklären ist. סָבִיב סָבִיב bezieht sich auf die drei Außenseiten der Halle. — Die Beschreibung des Schlachtapparates schließt v. 43^b mit den Worten: und auf die (v. 39—42 genanten) Tische kam das Fleisch der Opfergabe. קָרְבָּן das allgemeine Wort für Opfergaben, wie Lev. 1, 2 ff.

In v. 44—46 werden Cellen für die diensttuenden Priester beschrieben, und zwar in v. 45 u. 46 unzweideutig zwei solcher Cellen nach ihrer Lage und Bestimmung. S. Taf. I F.F. Damit läßt sich aber der masor. Text in v. 44 ohne willkürliche Deutung unmöglich in Einklang bringen. Denn erstlich ist da die Rede von לִשְׁכוֹת שָׁרִים Cellen der Sänger, während diese Cellen nach v. 45 u. 46 für die den Dienst im Tempelhause und am Brandopferaltare vollziehenden Priester bestimt waren. Der Versuch älterer und neuerer Verteidiger des masor. Textes, diesen Widerspruch durch die Bemerkung zu beseitigen, daß die Priester, welche nach v. 45 u. 46 den Dienst im Tempel und am Altare besorgen, Sänger waren, scheitert daran, daß im alttestamentlichen Cultus zwischen den levitischen Sängern und den Priestern d.h. den das Priestertum verwaltenden Aaroniten streng geschieden wird und Ezechiel in dem Tempelgesichte diesen Unterschied nicht aufhebt, sondern noch verschärft durch die Vorschrift, daß allein die Söhne Zadoks den priesterlichen Dienst am Heiligtum besorgen, die übrigen Nachkommen Aarons, d.h. die von Ithamar abstammenden Aaroniten, aber nur als Wachen am Thore des Hauses und zu andern nicht priesterlichen Geschäften verwendet werden sollen (44, 10 ff.). Hienach konte Ez. die Priester nicht mit den Sängern identificiren und die für die diensttuenden Priester bestimten Cellen nicht Sängercellen nennen. Sodann ist in v. 45 u. 46 nur von zwei Cellen oder Cellengebäuden die Rede, deren Lage mit denselben Worten beschrieben wird, wie die Lage der in v. 44 besprochenen Cellen, so daß an der Identität dieser und jener Cellen nicht gezweifelt werden kann. In v. 44 sind die angeblichen Sängercellen an das Nordthor mit der Fronte gen Süden gesezt, was nach v. 45 nur von der für die den Dienst im Heiligen besorgenden Priester bestimten einen Celle gilt; außerdem ist in v. 44 noch eine Celle am Ostthore mit der Fronte gegen Norden genant, die nach v. 46 für die den Altardienst besorgenden Priester bestimt war. Hienach wären nach unserm masor. Texte des 44. V. erstlich Sängercellen (in der Mehrheit), sodann eine Celle, also mindestens drei Cellen, dagegen nach

v. 45 u. 46 nur zwei vorhanden gewesen. Endlich läßt sich das אֶחָד v. 44[b] nur begreifen, wenn man es sprachwidrig in der Bed. „eine andere“ nimt. Diese Gründe nötigen dazu, nach der LXX שׁרים in שְׁתַּיִם und אשׁר in אַחַת, auch wol הַקָּדִים in הַדָּרוֹם zu ändern, und infolge dessen לְשָׁכוֹת zu punktiren und פָּנֶיהָ statt פְּנֵיהֶם zu lesen. Weitere Aenderungen sind nicht erforderlich und durch die LXX nicht indicirt, da die übrigen Abweichungen in ihrem Texte sich aus der freien Behandlung des Grundtextes erklären. Nach dem so geänderten Texte ist auch in v. 44 nur von zwei Cellen die Rede. Diese lagen „außerhalb des inneren Thores“. Diese Bestimmung ist zweideutig; denn außerhalb des innern Thores befindet man sich nicht nur, ehe man in das Thor hineingeht d.i. im äußern Vorhofe, sondern auch, wenn man durch dasselbe hindurchgegangen, in den innern Vorhof eingetreten ist. Daher folgt die nähere Bestimmung: im innern Vorhofe. Lesen wir dann אַחַת für אֲשֶׁר, so folgt ganz sachgemäß die genauere Angabe der Lage der einen wie der andern dieser Cellen, indem אַחַת und אֶחָד sich correspondiren. Das zweite אֶחָד statt des grammatisch richtigeren אַחַת läßt sich aus einer *constructio ad sensum* erklären, da die לְשָׁכוֹת nicht einzelne Gemächer, sondern Gebäude mit mehrern Einzelzimmern waren. Die eine Celle lag an der Schulter (Seite) des Nordthores mit der Fronte (פָּנִים) gegen Süden, die andere an der Schulter des Südthores mit der Fronte gegen Norden. Beide lagen also einander gegenüber, ihre Fronten einander zukehrend. Statt des *Süd*thores hat der masor. Text aber שַׁעַר הַקָּדִים das Ostthor, und v. 46 enthält nichts, was damit in ausdrücklichem Widerspruche stände, so daß sich הַקָּדִים zur Not verteidigen läßt. Aber auch nur zur Not, wenn man nämlich mit *Klief.* die Lage derselben für den durchs Ostthor Eintretenden links vom Thorwege setzt und die Richtung der Fronte nach Norden daraus erklärt, daß den in ihr sich aufhaltenden Priestern das Geschäft oblag, die durch das Ostthor eingebrachten Opfer zu beaufsichtigen oder die Einbringung der Opfer zu bewachen, wonach diese Celle eben nur eine Wächtercelle war. Allein diese Annahme gründet sich auf Mißdeutung der Formel שָׁמַר מִשְׁמֶרֶת הַמִּזְבֵּחַ die Hut des Altares hüten. Diese Formel bedeutet nicht: darüber wachen, daß nichts Ungesetzliches zum Altar geführt werde, sondern bezeichnet den Altardienst selber, die Warnehmung alles dessen, was den Dienern des Altars bei der Vollziehung des Opferdienstes oblag, die Darbringung der Opfer auf dem Altare nach den Vorschriften des Gesetzes. Lag dieses Amt den in dieser Celle sich aufhaltenden Priestern ob, so wäre die Richtung der Fronte dieser Celle nach Norden, wobei man von der Fronte der Celle aus den Altar gar nicht sehen konte, höchst unschicklich angelegt gewesen. Diese Unschicklichkeit fält nur dann weg, wenn die Celle am Südthore gebaut war, mit der Fronte gegen Norden d.i. gerade nach dem Altar hin gerichtet. Aus diesem Grunde müssen wir auch הַקָּדִים für eine Corruption von הַדָּרוֹם halten, und diese zweite Celle beim Südthore suchen, so daß sie der am Nordthore gebauten gegenüber lag. — Fraglich bleibt nur noch, ob diese beiden Cellen an der Ost- oder an der Westseite des Süd- und Nordthores lagen, worüber der Text keine Bestimmung enthält. Auf unserer Zeichnung haben wir sie

an die Westseite gesezt (s. Taf. I F.), so daß sie angesichts des Altares und der Hallentreppe lagen. Die Schlußworte des 46. V., in welchen הֵמָּה sich auf die v. 45 u. 46 erwähnten Priester bezieht, besagen, daß in dem neuen Heiligtume nur Priester von den Söhnen Zadoks den Dienst am Altare und im Heiligen besorgen sollen, was c. 44, 10 ff. weiter ausgeführt wird. — In v. 47 endlich wird die Beschreibung der Vorhöfe abgeschlossen mit der Angabe des Maßes des inneren Vorhofs, 100 Ellen lang und eben so breit, wonach derselbe ein vollkommenes Quadrat bildete, welches nach 42, 10 von einer Mauer umschlossen war. Dabei wird nur noch bemerkt, daß in diesem Raume der Brandopferaltar stand, s. Taf. I. H., dessen Beschreibung erst c. 43, 13 ff. folgt.

Cap. XL, 48—XLI, 26. Das Tempelhaus mit Vorhalle, Seitenstockwerken und Hinterbaue.

Cap. XL, 48 u. 49. **Die Tempelhalle.** S. Taf. III. A. Der messende Engel führt den Propheten weiter zur Vorhalle des Tempels und mißt ihre Breite und Länge. V. 48. *Und er führte mich zur Halle des Hauses und maß den Pfeiler der Halle fünf Ellen auf dieser und fünf Ellen auf jener Seite, und die Breite des Thores drei Ellen auf dieser und drei Ellen auf jener Seite.* V. 49. *Die Länge der Halle war zwanzig Ellen und die Breite eilf Ellen, und zwar an den Stufen, auf welchen man hinaufstieg; und Säulen waren an den Pfeilern, eine auf dieser und eine auf jener Seite.* — הַבַּיִת ist der Tempel im engern Sinne des Worts, das Tempelhaus, wie 1 Kg. 6, 2 u. ö. und אֻלָם die Halle vor dem Eingange ins Heilige, vgl. 1 Kg. 6, 3. Die anscheinend mit einander unvereinbaren Maßbestimmungen in v. 48 u. 49 haben schon die LXX zu willkürlichen Einschiebseln und zu Conjecturen in v. 49 veranlaßt[1], nach welchen *Bött. Hitz.* u. A. den hebräischen Text ändern, wozu die verschiedenen höchst künstlichen und meistenteils verfehlten Deutungen dieses Textes eine scheinbare Berechtigung gaben. Ganz klar sind die Maße in v. 49ª: die Länge der Halle 20 und die Breite 11 Ellen, und darüber ist kein Streit, daß diese Maßbestimmungen im Lichten d. h. vom innern Raume mit Ausschluß der Seitenwände oder Mauern zu verstehen sind, wie beim Heiligen und Allerheiligsten und dem innern Vorhofe. Fraglich ist hiebei nur, ob die Länge die Dimension von Ost nach West d. i. den Raum, welchen man beim Hineingehen in den Tempel zu durchschreiten hatte, und demgemäß die Breite die Ausdehnung von Nord nach Süd bezeichne, oder ob unter Länge die größere Dimension und unter Breite die kleinere zu verstehen, also bei der Vorhalle die Dimension von Nord nach Süd, welche die Breite des Hauses bildete, als Länge und die von Ost nach West als Breite bezeich-

1) Der Text der LXX lautet also: . . . *καὶ διεμέτρησε τὸ αἲλ τοῦ αἰλὰμ πηχῶν πέντε τὸ πλάτος ἔνθεν καὶ πηχῶν πέντε ἔνθεν, καὶ τὸ εὖρος τοῦ θυρώματος πηχῶν δεκατεσσάρων, καὶ ἐπωμίδες τῆς θυρᾶς τοῦ αἰλὰμ πηχῶν τριῶν ἔνθεν καὶ πηχῶν τριῶν ἔνθεν. Καὶ τὸ μῆκος τοῦ αἰλὰμ πηχῶν εἴκοσι καὶ τὸ εὖρος πηχῶν δώδεκα· καὶ ἐπὶ δέκα ἀναβαθμῶν ἀνέβαινον ἐπ' αὐτό κτλ.*

net sei. Fast alle Ausll. haben sich für die leztere Ansicht entschieden, weil bei der Vorhalle des Salomon. Tempels die Länge von 20 Ellen nach der Breite des Hauses gemessen ist. Allein hiebei hat man nicht erwogen, daß in Kg. 6, 3 die angegebene Länge durch den Zusatz: „angesichts der Breite des Hauses“ näher bestimt ist. Eine solche Bestimmung fehlt hier und die Analogie des Salomon. Tempelbaues für sich allein reicht nicht hin, uns die Construction der Halle in dem von Ezech. geschauten Tempel ganz eben so zu denken, da dieses Tempelbild nur in den wesentlichen Teilen, deren Formen symbolisch bedeutsam waren (Heiliges und Allerheiligstes) dem Salomon. Tempel gleich ist, in minder wesentlichen Teilen aber mehrfach von jenem Tempel abweicht. Hienach erscheint von vornherein die Annahme als die warscheinlichere, daß wie beim Heiligen und Allerheiligsten so auch bei der Halle unter der Länge der zu durchschreitende Raum (von O. nach W.) und unter Breite die Ausdehnung nach beiden Seiten d. i. von S. nach N. gemeint sei. Verstehen wir nun die Maßbestimmungen v. 49 so, dann lassen sich auch die in v. 48 genanten Maße ohne Textänderungen begreifen. Das Messen des Vorhallenpfeilers hüben und drüben und des Thores von dieser und jener Seite (v. 48) führt von selbst darauf, daß die dem Eingehenden entgegentretende Fronte die Breite von Süd nach Nord ist. Diese Breite bot dem Blicke einen Pfeiler dar auf dieser und jener Seite, also zwei Pfeiler, jeden von 5 E. Breite (*c. c*) und eine Thorbreite von 3 Ellen auf dieser und jener Seite, im Ganzen 6 E. (*b*), somit eine Gesamtbreite (*k—k*) von 5+3+3+5=16 Ellen. Auffallen kann hiebei nur die Bestimmung der Thorbreite: 3 Ellen hüben und drüben, statt einfach: 6 Ellen anzugeben; sie ist aber wol nur veranlaßt zunächst dadurch, daß die Pfeiler hüben und drüben vorher erwähnt sind und das 6 Ellen breite Thor aus zwei Hälften bestand, die ihre Angeln an dem anstoßenden Pfeiler hatten, so daß vom Pfeiler herkommend jede Hälfte besonders zu messen war. Die Frontenbreite der Halle von 16 Ellen paßt gut zu der innern Breite von 11 Ellen (*m—m*), denn sie ergibt für jede Seitenwand (*a*) eine Stärke von 2½ Ellen, die für Hallenwände ausreichte. Die Pfeiler an der äußern Fronte 5 Ellen breit, waren hienach an der innern Hallenseite nur halb so breit (2½ E.), indem die andern 2½ Ellen die Mauer bildeten. So erklären sich alle Angaben in v. 48 ohne Künstelei und ergeben ein für das ganze Gebäude harmonisches Verhältnis. Denn die Halle mit 16 Ellen äußerer Breite war halb so breit als das Haus, welches im Lichten 20 Ellen Breite und Seitenmauern von 6 Ellen Stärke (41, 5) hatte, von außen gemessen also 6+20+6=32 Ellen breit war. Auch die innere Breite erscheint ganz sachgemäß, da die Halle weder zur Aufnahme von Geräthen, noch zum Aufenthalte in ihr bestimt war, sondern einfacher Vorbau vor dem Eingange ins Heilige war, dessen Thür (*d*) 10 Ellen breit (41, 2) auf jeder Seite also ½ Elle schmäler als der zu ihr hinführende Hallengang war. Ebenso steht endlich die Länge der Halle in gutem Verhältnisse zu dem auf die Halle folgenden Heiligen; die Halle 20, das Heilige 40 Ellen lang. Rechnen wir hiezu noch die Vorderwand in einer Stärke von 2½ Ellen, gleich der Stärke der Seitenwände, so erhalten wir

für die Vorhalle eine äußere Länge von 22½ Ellen. Davor waren die Stufen, auf welchen man zur Halle hinaufstieg (*l*). Gewöhnlich werden 10 Stufen angenommen, indem man nach dem Vorgange der LXX das אֲשֶׁר hinter בַּמַּעֲלוֹת in עֶשֶׂר zehn verwandelt. Allein so sehr sich auch diese Aenderung in sachlicher Hinsicht empfiehlt, und 10 Stufen vor der Halle gut zu den 8 Stufen vor dem Thorwege des innern und zu den 7 Stufen vor dem Thorwege des äußern Vorhofs passen, so ist dieselbe doch nicht unbedingt notwendig, und aller Warscheinlichkeit nach nur eine Conjectur der LXX, welche sich in אֲשֶׁר nicht zu finden wußten, und vielleicht nicht einmal richtig, s. zu 41,8. Die W. וּבַמַּעֲלוֹת אֲשֶׁר lassen sich ohne Schwierigkeit mit der vorhergehenden Angabe der Breite verbinden: die Breite war 11 Ellen und zwar an den Stufen, auf welchen man zu ihr aufstieg, d.h. an der Seite; wo die Treppe sich befand, gemessen. So gefaßt dienen diese Worte dazu, jeden Zweifel darüber zu beseitigen, welche Seite als Breite bezeichnet worden, mit Rücksicht darauf, daß die Halle des Salomon. Tempels anders gestaltet war. Die Zahl der Stufen ist demnach nicht angegeben, wie beim Ostthore des äußeren Vorhofs 40, 6, weil sie keine wesentliche Bedeutung für den ganzen Bau hatte. Ohne Schwierigkeit ist die lezte Bestimmung: und Säulen waren an den Pfeilern auf dieser und jener Seite, obgleich die Ansichten der Ausll. über die Stellung der Säulen auch divergiren. הָאֵילִים weist auf אֶל אֵלָם v. 48 zurück; in der Präposition אֶל liegt nicht, daß die Säulen fest an den Pfeilern standen und die Form von Halbsäulen hatten, sondern nur, daß sie nahe an den Pfeilern standen, s. Taf. III. K., wie die Säulen Jachin und Boas beim Salomon. Tempel, denen sie entsprechen.

Cap. XLI. V. 1—4. **Der innere Raum des Tempels.** S. Taf. III. B. u. G. V. 1. *Und er führte mich in den Tempel und maß die Pfeiler sechs Ellen Breite auf dieser und sechs Ellen Breite auf jener Seite in Bezug auf die Breite des Zeltes.* V. 2. *Und die Breite der Thür war zehn Ellen, und die Thürschultern fünf Ellen auf dieser und fünf Ellen auf jener Seite; und er maß seine Länge 40 Ellen und die Breite 20 Ellen.* V. 3. *Und er ging nach innen und maß den Thürpfeiler zwei Ellen und die Thür sechs Ellen und die Breite der Thür sieben Ellen.* V. 4. *Und er maß seine Länge zwanzig Ellen und die Breite zwanzig Ellen gegen den Tempel, und sprach zu mir: dies ist das Allerheiligste.* — V. 1 und 2 geben die Maße des Heiligen. הֵיכָל ist hier im engeren Sinn das Schiff des Tempels, das Heilige (B) ohne Vorhalle und Allerheiligstes, vgl. 1 Kg. 6, 17. Die Messung begint mit der vordern (östlichen) Wand, in welcher die Eingangsthür war. Diese Wand hatte Pfeiler (*e e*) von 6 Ellen Breite auf jeder Seite (rechts und links) und zwischen den Pfeilern eine Thür (*d*) 10 Ellen breit mit Thürschultern (*ee*) von 5 Ellen hüben und drüben (v. 2[a]). Diese Maße (6+6+10+5+5) ergeben für die Vorderwand eine Gesamtbreite von 32 Ellen. Dies stimt mit den folgenden Maßen: 20 Ellen (innere) Breite des Heiligen und 6 Ellen dicke Mauer (*e*) auf jeder Seite (v. 5). Schwierig bleibt nur der sehr dunkle Zusatz רֹחַב הָאֹהֶל, in welchem *Ew.* u. *Hitz.* האהל in הָאַיִל ändern wollen, weil die LXX *τοῦ αἰλάμ* dafür gesezt haben, ohne damit etwas zu bessern, da הָאַיִל noch

unerklärlicher ist. *Klief.* komt nach Beurteilung der mannigfachen Erklärungsversuche dieser Worte zu dem Ergebnisse, daß nichts anders übrig bleibe, als unter הָאֹהֶל den innern, aus Heiligem und Allerheiligstem bestehenden Raum des ezech. Tempels zu verstehen, welcher in dem Gesamtgebäude dasselbe war, was die Stiftshütte war, das Zelt der Zusammenkunft Gottes mit seinem Volke, und als אֹהֶל bezeichnet worden sei, um auf diese sachliche Identität dieses Raumes und der Stiftshütte hinzuweisen. Der Zusatz רֹחַב הָאֹהֶל schließe sich an das vorhergehende doppelte מִפּוֹ d.h. an die Maßbestimmung der beiden, den heiligen Raum begrenzenden Pfeiler, elliptisch an in dem Sinne: es maß die Breite der Pfeiler auf dieser und jener Seite, welche die Breite des Zeltes d.h. des innern der Stiftshütte vergleichbaren Raumes des Heiligen nach außen hin markirten, wonach dieser Zusatz eine lose Apposition bildete in dem Sinne: in Hinsicht auf die Breite des Zeltes. כִּתְפוֹת הַפָּתַח sind die Wandteile zu beiden Seiten der Thür (*e e*), zwischen derselben und den Randpfeilern. — Die innere Länge und Breite des Heiligen ist gleich der des Heiligen im Salomon. Tempel 1 Kg. 6, 2. 17. — Die Vv. 3 u. 4 handeln vom Allerheiligsten (*C*). „Er ging nach innen". וּבָא für וַיָּבוֹא heißt es, nicht וַיְבִיאֵנִי (v. 1), weil der Prophet das Allerheiligste nicht betreten solte, also der Engel Gottes allein hineinging. פְּנִימָה wird v. 4 als das Allerheiligste bestimt. Die Messungen v. 3 betreffen die Scheidewand zwischen dem Heiligen und Allerheiligsten (*g*). אֵיל הַפֶּתַח das Pfeilerwerk der Thür sind die Pfeiler zu beiden Seiten der Thür und das Maß von 2 Ellen ohne Zweifel von jedem Pfeiler geltend, aber nicht die Dicke, sondern die Breite, die er an der Wand einnahm, bezeichnend. Schwierig ist die folgende doppelte Maßbestimmung: die Thür 6 Ellen und die Breite der Thür 7 Ellen. Da die leztere Bestimmung ganz klar ist und auch sachgemäß erscheint, beim Messen einer Thür aber außer der Breite nur die Höhe in Betracht kommen kann, so fassen wir mit *Klief.* die 6 Ellen als Angabe der Höhe. Die Höhe von 6 Ellen steht bei einer Flügelthür in passendem Verhältnisse zu 7 Ellen Breite, und die Sieben ist bedeutsam für die Thür zum Allerheiligsten, der Wohnung Gottes. Dagegen haben schon die LXX sich in diesen Text nicht zu finden gewußt und רֹחַב הַפֶּתַח שֶׁבַע אַמּוֹת in *τὰς ἐπωμίδας τοῦ θυρώματος πηχῶν ἑπτὰ ἔνθεν καὶ ἔνθεν* verwandelt, worin *Bött. Hitz.* u. A. ihnen gefolgt sind. Aber es springt in die Augen, daß die LXX diese Angaben nur aus den Maßen der Fronte des Heiligen (v. 2) gefolgert, dabei aber übersehen haben, erstlich daß dort außer dem Maße der כִּתְפוֹת הַפֶּתַח d.i. *ἐπωμίδες τοῦ πυλῶνος* noch ausdrücklich רֹחַב הַפֶּתַח die *Breite* der Thür gemessen ist, hier dagegen blos הַפֶּתַח ohne רֹחַב vorhergeht, ferner daß, da das in v. 1 angegebene Maß der אֵילִים ihre Breite (von S. nach N.) bestimt, auch hier das dem אֵיל הַפֶּתַח zugeschriebene Maß nur die Breite des אַיִל, nicht seine Dicke (von O. nach W.), bezeichnen kann. Versteht man aber den ersten Satz v. 3 so, wie Sprache und Sache fordert, dann erweist sich die Angabe der LXX als eine falsche Correctur, weil sie eine Breite von 22 oder 24 Ellen (2 + 2 + 6 + 7 + 7) ergibt, während das Allerheiligste wie das Heilige nur 20 Ellen breit war. Die Dimension des Allerheiligsten entspricht gleich-

falls dem Größenraum des Allerheiligsten im Salomon. Tempel 1 Kg. 6, 20. Das אֶל־פְּנֵי הַהֵיכָל „gegen das Heilige hin" erklärt sich daraus, daß der messende Engel, nachdem er um die Länge zu messen bis an das Westende des Allerheiligsten vorgeschritten war, wieder umkehrte, um die Breite zu messen, wobei ihm diese Breite „gegen das Heilige hin" lag.

V. 5—11. **Die Mauer und der Seitenanbau.** V. 5. *Und er maß die Wand des Hauses sechs Ellen und die Breite des Seitenstockwerks vier Ellen rings um das Haus herum.* V. 6. *Und der Seitenzimmer waren Zimmer auf Zimmer drei und zwar dreißig mal, und sie traten auf die Wand, welche das Haus an den Seitenzimmern hatte, ringsum daß sie gehalten waren, und waren doch nicht gehalten in der Wand des Hauses.* V. 7. *Und es erweiterte sich und war umgeben nach oben mehr und mehr nach den Seitenzimmern, denn die Umgebung des Hauses ging nach oben mehr und mehr rings um das Haus; daher erhielt das Haus Breite nach oben; und so stieg das untere auf zum obern nach Verhältnis des mittleren.* V. 8. *Und ich sah beim Hause eine Höhe ringsherum, in Bezug auf die Fundamente der Seitenzimmer eine volle Ruthe, sechs Ellen nach dem Gelenk hin.* V. 9. *Die Breite der Wand, welche das Seitenstock nach außen hatte, war fünf Ellen und so auch was freigelassen war am Seitenzimmerbau des Hauses.* V. 10. *Und zwischen den Cellen war eine Breite von zwanzig Ellen rings um das Haus rings herum.* V. 11. *Und die Thür des Seitenzimmerbaues ging nach dem Freigelassenen, eine Thür gegen Norden und eine Thür gegen Süden, und die Breite des freigelassenen Raumes war fünf Ellen ringsherum.* — Vom Innern des Heiligtumes wendet sich der messende Mann dem Außenwerke zu und mißt v. 5 zuerst die Wand des Hauses d. i. die mit den Pfeilern an der Vorderseite (v. 1) anfangende Mauer, welche das Heilige und Allerheiligste im Norden, Westen und Süden umgab (*e*). Diese war 6 Ellen dick (stark). Sodann mißt er die Breite des צֵלָע d. h. des an die Nord- West- und Südseite des Heiligtums sich anlehnenden Gebäudes von drei Stockwerken Seitengemächer (*h*). Denn צֵלָע bezeichnet sowol das einzelne Seitengemach, als auch *collective* den ganzen Complex dieser Seitenzimmer, den ganzen Anbau an den Seiten des Tempelhauses, der in 1 Kg. 6, 5 f. יָצִיעַ heißt, womit aber auch dort הַצֵּלָע (v. 8) alternirt, s. zu 1 Kg. 6, 5. — Die Breite des Seitenbaues betrug 4 Ellen im Lichten d. i. der Raum von der Tempelwand bis an die Außenwand des Seitenanbaues (*f*), welche 5 Ellen dick war (v. 9), und zwar gleichmäßig um den Tempel herum. — Die weiteren Angaben über den Seitenzimmerbau in v. 6 u. 7 sind ziemlich dunkel gehalten, so daß sie nur durch Vergleichung der Beschreibung des gleichen Anbaues am Salomon. Tempel ganz deutlich werden. Hienach ist v. 6ª so zu fassen: Und die Seitenzimmer anlangend war Gemach auf Gemach (אֶל für עַל) drei und (dies) 30 mal, und so zu verstehen, daß drei Seitengemächer über einander lagen und dies 30 mal stattfand, also der Seitenanbau 3 Stockwerke hatte, jedes 30 Zimmer (Gemächer) enthaltend, so daß 30 mal drei Zimmer über einander lagen (*h. h. h.*). Hienach bedarf es nicht der Umstellung des שָׁלוֹשׁ וּשְׁלֹשִׁים in שְׁלֹשִׁים וְשָׁלוֹשׁ, welche *Bött. Hitz. Häv.* nach den LXX vorgenommen haben, weil sie אֶל in der Bed. *an* gefaßt ha-

ben: Zimmer an Zimmer 30 und zwar 3 mal, wobei man zwar denselben Gedanken gewint, aber minder deutlich, indem unbestimt bleibt, ob die 3 mal 30 Gemächer über oder neben einander lagen. Ueber die Verteilung der 30 Zimmer in jedem Stockwerke ist nichts bemerkt, aber sehr warscheinlich, daß die Verteilung eine gleichmäßige war, so daß auf jede Langseite d. h. an der Nord- und Südwand des Tempels je 12 und an der kürzeren Westwand 6 Gemächer lagen. Die Nord- und die Südwand war 60 Ellen $+6$ E. Mauerdicke $+4$ E. Breite des Seitenbaues an der Westwand, also im Ganzen 70 Ellen, und nach Abzug von 5 E. für die Dicke der Außenmauer an der Vorderseite des Gebäudes 65 Ellen lang; die Westwand $20 + 2 \times 6$ der Dicke der Seitenmauer $= 32$ Ellen lang. Setzen wir hienach die Länge jedes Seitengemachs zu $4\frac{1}{2}$ Ellen an, so bleiben an der Westwand 5 Ellen für die erforderlichen 7 Zwischenwände, für jede also $\frac{5}{7}$ Elle, und an der Nord- und Südwand 11 Ellen für Zwischenwände und Treppenraum, und die Zwischenwände zu $\frac{4}{7}$ Elle Stärke berechnet, $4\frac{1}{7}$ Elle für den Treppenraum übrig, ein für eine Wendeltreppe ausreichender Raum. — Die folgenden Sätze handeln von der Verbindung dieser Seitenzimmer mit dem Tempelhause. בָּאוֹת בַּקִּיר sie waren kommend (gehend) auf die Mauer. בּוֹא בְּ gewöhnlich *intrare in locum*, hier wegen des Folgenden: treten auf die Mauer d. h. an die Mauer so angebaut, daß das Gebälke der Fußböden der drei Stockwerke nach der innern Seite hin auf der Tempelmauer auflag, von ihr gehalten oder getragen wurde, aber doch nicht so in die Mauer eingriff, daß es in derselben festgehalten wurde. Dies war nur möglich, wenn die Tempelmauer so construirt war, daß sie bei jedem Stockwerke einen Absatz hatte, auf welchem die Balken der Seitenstockwerke aufliegen konten, d. h. daß sie bei jedem Stockwerk um $\frac{1}{2}$ Elle zurücktrat oder nach außen zu schmäler wurde, also wenn unten 6 Ellen breit, beim ersten Stocke $5\frac{1}{2}$ E., beim zweiten 5 E. und beim dritten $4\frac{1}{2}$ E. Breite behielt. Hiedurch wurden die Seitenzimmer zwar von der Tempelmauer mit getragen, aber nicht so, daß die Balken in die Wände des Heiligtums eingriffen oder eingefügt waren, was gegen die Heiligkeit des Tempelhauses verstoßen hätte; und die Seitenstockwerke erschienen als das was sie sein solten, als äußerlicher Anbau, welcher die Integrität des Heiligtums nicht beeinträchtigte. Daß dies der Sinn dieser Wort ist, ergibt sich mit Gewißheit aus der Vergleichung von 1 Kg. 6, 6, wo die Absätze an der Tempelmauer ausdrücklich erwähnt sind, und als Zweck derselben angegeben ist לְבִלְתִּי אֲחֹז בְּקִירוֹת damit die Balken nicht einfaßten in die Wände des Hauses, worauf die letzten Worte unsers V. וְלֹא־יִהְיוּ אֲחוּזִים בְּקִיר הַבַּיִת zurückweisen. Sprachlich unstatthaft ist dagegen *Klief.*'s Uebersetzung des בָּאוֹת בַּקִּיר „sie gingen an der Wand hin", da בּוֹא *c.* ב nicht an etwas hingehen bedeutet. אֲשֶׁר לַבַּיִת לַצְּלָעוֹת welche das (Tempel-) Haus nach den Seitenzimmern hin hatte. סָבִיב סָבִיב ringsum d. h. auf allen drei Seiten des Tempels. Die Beschaffenheit der Seitenstockwerke, welche sich aus dieser Anlehnung an den Tempel ergab, wird v. 7 beschrieben, der verschieden gedeutet wird, im Allgemeinen aber den Sinn enthält, daß dadurch eine Verbreiterung der Seitengemächer nach oben zu von Stockwerk zu

Stockwerk entstand, wie 1 Kg. 6, 6 deutlich gesagt ist. Die W. וְרָחֲבָה וְנָסְבָה sind nicht zu einem Begriffe zu verbinden: „es erweiterte sich rund herum" (*de Wette*), sondern enthalten zwei verschiedene Aussagen, die im Folgenden durch die Substantiva מוּסַב und רֹחַב näher bestimt sind. Als Subject ist weder קִיר noch הַצֵּלָע anzunehmen, sondern die Verba sind impersonell zu fassen: es erweiterte sich und umgab d. h. es fand Erweiterung und Umgebung statt. Das doppelte לְמַעְלָה erklärt *Bött.* richtig: bei fortgeseztem Nachoben d. h. je höher hinauf desto mehr fand Erweiterung und Umgebung statt, hinsichtlich d. i. nach Maßgabe der Seitengemächer oder Seitenstockwerke. לַצְּלָעוֹת gehört zu לְמַעְלָה und ist hinzugefügt, um näher zu bestimmen, wie die Erweiterung erfolgte, nicht allmälig, sondern bei jedem Stockwerke, denn „diese צְלָעוֹת sind die drei über einander liegenden Gemächer, von welchen der 6. V. redete" (*Klief.*). Diese Angabe wird erläutert und begründet durch den mit כִּי eingeführten Satz, dessen Sinn von der Erklärung des W. מוּסַב abhängt. Dieses W. kann Umgang und Umgebung bedeuten. Die Rabb., welchen *Häv.* folgt, verstehen מוּסַב von einer Wendeltreppe, den 1 Kg. 6, 8 erwähnten לוּלִים, welche aus dem unteren Stocke in die oberen führte. Entschieden unrichtig, denn davon abgesehen, ob diese Bed. sprachlich erweisbar sei, läßt sich mit den Worten: „eine Wendeltreppe des Hauses war nach oben zu mehr und mehr rings um das Haus" kein vernünftiger Sinn verbinden, weil an einem 70 Ellen langen und 40 Ell. breiten Gebäude doch nimmermehr eine Wendeltreppe rund herum laufen kann, sondern nur an einer Stelle aufsteigen, wodurch sie eben Wendeltreppe wird. Eben so unstatthaft ist die Auffassung *Bött.*'s: „denn Umwendung des Innern war nach oben mehr und mehr um und um nach innen zu." Denn erstlich bed. הַבַּיִת nicht das Innere und לַבַּיִת nicht nach innen zu, sodann ist „Umwendung" nicht s. v. a. eine Formveränderung der Gestalt der Zimmer, vermöge welcher dieselben im untern Stocke in die Länge laufende Oblonga, im mittleren Quadrate und im dritten einwärts laufende Oblonga waren, wie *Bött.* sich die Sache denkt. Viel eher könte man unter מוּסַב in der Bed. Umgang mit *Klief.* u. A. einen um das Haus herumlaufenden gallerieartigen Umgang verstehen, auf welchem man um das ganze Haus herumgehen und so zu den Gemächern der oberen Stocke gelangen konte. Dies war, wie *Klief.* weiter bemerkt, die Ursache davon, daß das Haus je mehr nach oben, desto mehr umgeben war, und auch die Ursache davon, daß es nach oben zu bei den obern Stockwerken breiter wurde, wie die Worte: „deshalb wuchs des Hauses Breite nach oben zu" besagen. In diesen W. findet *Klief.* dann eine deutliche Aussage darüber, „daß es mit der Annahme, als sei die Verbreiterung nach oben durch Einspringen der Tempelmauer gewonnen worden, nichts ist, sondern die oben eintretende Verbreiterung des Gebäudes von den beim zweiten und dritten Stockwerke angebrachten Umgängen herrührte, und daß wieder diese Umgänge um das Gebäude herumliefen, also nach außen hin gallerieartig angebracht waren". Allein wie dies in den W. רֹחַב לַבַּיִת לְמַעְלָה *deutlich* ausgesagt sein soll, vermögen wir nicht einzusehen. Selbst wenn הַבַּיִת in der Verbindung mit מוּסַב den Seitenanbau mit Ausschluß des Tempelhauses bezeichnete,

würde in den Worten nur der Gedanke liegen, daß der Seitenanbau nach oben zu bei jedem Stockwerke breiter wurde oder die Breite des Seitenanbaues nach oben bei jedem Stockwerke wuchs. Aber auch dann wäre nicht ausgesagt, auf welche Weise die Zunahme der Verbreiterung entstand, ob infolge des Einspringens der Tempelmauer bei jedem Stockwerke, oder dadurch daß die Seitenzimmer nach außen hin weiter hinausgebaut oder durch Anfügung eines gallerieartigen Umganges die Seitenstockwerke verbreitert waren. Und die Entscheidung für die eine oder die andere dieser Möglichkeiten würde nur aus dem vorhergehenden Satze: daß מוּסַב הַבַּיִת ringsum den Seitenanbau ging, sich ergeben, und zwar zu Gunsten der lezteren. Aber erstlich ist die Annahme, daß הַבַּיִת und לַבַּיִת den Seitenanbau mit Ausschluß des Tempelhauses bezeichne, äußerst hart, da הַבַּיִת in dem ganzen Abschnitte das Tempelhaus bezeichnet und לַבַּיִת noch in v. 6 in diesem Sinne gebraucht ist. Versteht man aber unter מוּסַב הַבַּיִת einen Umgang oder eine Umgebung um das Tempelhaus, dann führen die Worte durchaus nicht auf äußere, um die Seitengemächer herumlaufende Gallerien. Zweitens ist es äußerst hart, מוּסַב in der Bed. Umgang zu fassen, wenn das vorhergehende נָסְבָה umgeben bedeuten soll. Da מוּסַב das נָסְבָה wieder aufnimt, und „durch die beiden Verba רָחֲבָה וְנָסְבָה ganz dasselbe bezeichnet werden soll, was nachher durch die Substantiva רֹחַב und מוּסַב bezeichnet wird“, so darf man nicht נסבה durch umgeben und מוסב durch Umgang übersetzen. Bezeichnete also מוּסַב einen Umgang, eine um das Gebäude herumlaufende Gallerie, dann müßte dies auch in dem Verbo נָסְבָה ausgesagt sein und dieses übersezt werden: es umging d. h. es fand Umgang statt nach oben zu mehr und mehr nach Maßgabe der Stockwerke. Damit wäre aber ausgesagt, daß dieser Umgang schon beim unteren Stockwerke vorhanden war, und bei dem mittleren und obern nur an Breite zunahm. Eine Gallerie am untern Stockwerke aber wird durch die folgenden Maßbestimmungen ausgeschlossen. Hieraus folgt, daß die Annahme von Gallerien außen um das zweite und dritte Stockwerk herum vom Texte nicht gefordert wird, vielmehr mit ihm unvereinbar ist; und wir haben nicht einmal nötig, dagegen noch geltend zu machen, daß *Klief.*'s Vorstellung: der ganze Anbau von drei Stockwerken sei blos von der äußern Mauer getragen worden, ohne daß die Balken an der Wand des Tempels einen Stützpunkt oder eine Unterlage hatten, höchst unwarscheinlich ist, weil das Gebäude dadurch sehr wackelig und für die Aufnahme gewichtvoller Gegenstände unbrauchbar geworden wäre. Wir nehmen daher נָסַב und מוּסַב in der Bed. umgeben, Umgebung; dann besagt v. 7 nur: die Umgebung des Hauses d. i. der Seitenanbau rings um das Tempelhaus wurde nach oben zu breiter, mehr und mehr nach Maßgabe der Stockwerke; denn sie nahm je höher desto mehr zu am Tempelhause, woher das Haus nach oben breiter wurde. Hieran schließt sich mit וְכֵן die lezte Aussage des V.; „und so stieg das untere auf zum obern nach Maßgabe des mittleren.“ Dieser Satz wird von der Mehrzahl der Ausll. so gefaßt: so stieg man vom unteren zum obern auf nach dem mittleren. Aber Viele haben auch das Widersinnige einer solchen Einrichtung, daß man auf einer Treppe von

außen aus dem unteren Stockwerke in das obere und von da in das mittlere gestiegen sei, erkant und deshalb nach dem Vorgange der LXX וְכֵן in וּמִן und לַתִּיכוֹנָה in בַּתִּיכוֹנָה „und aus dem untern (stieg man) zum oberen durch das mittlere hinauf" geändert. Aber die Notwendigkeit zu diesen Textänderungen leuchtet nicht ein, da die Textlesart einen guten Sinn ergibt, wenn man הַתַּחְתּוֹנָה als Subject zu יַעֲלֶה faßt: und so stieg das untere Stockwerk zum oberen auf nach Maßgabe des mittleren, wogegen die Verschiedenheit des Genus (das *masc.* יַעֲלֶה) keine entscheidende Instanz begründen kann. וְכֵן besagt, daß in der angegebenen Weise der Verbreiterung das Aufsteigen statt hatte.

Der 8. V. bringt eine weitere Aussage über die Seitengemächer, wie man aus dem mittleren Satze ersieht, wird aber auch verschieden erklärt. Den ersten Satz übersezt z. B. *Bött.*: „und ich sah was nach innen heran die Höhe um und um war", sprachlich falsch und sinnlos, da לַבַּיִת nicht nach innen bedeutet und „nach innen heran" keinen denkbaren Sinn gibt. *Klief.* übersezt: „ich sah dem Hause die Höhe ringsum ab"; auch unstatthaft, weil רָאָה die Bed.: absehen s. v. a. mit den Augen messen, nicht hat, und in diesem Fall auch bei גֹּבַהּ der Artikel kaum fehlen durfte. Die W. lauten einfach: „ich sah am Hause eine Höhe = Erhöhung rings herum. Was gemeint ist, sagen die folgenden Worte: fundamentirt waren die Seitengemächer eine volle Ruthe, d. h. das Fundament derselben war eine volle Ruthe (6 Ellen) hoch. מיסדות nicht Substantiv מְיֻסָּדוֹת sondern *partic. pu.* מְיֻסְּדוֹת und das *Keri* ist eine sachlich richtige, aber unnötige Emendation; מְלוֹ für מְלוֹא vgl. 28,16 מָלוּ f. מָלְאוּ. Der Seitenanbau lag demnach nicht zu ebener Erde, sondern hatte ein 6 Ellen hohes Fundament. Dies stimt mit der Angabe 40,49, daß man auf Stufen zur Tempelhalle aufstieg, also das Tempelhaus mit seiner Vorhalle höher als der innere Vorhof lag. Da diese Erhöhung nicht blos für den Anbau, sondern auch für die Tempelhalle eine volle Ruthe oder 6 Ellen betrug, so werden wir auch nicht nach der LXX 40,49 zehn, sondern 12 Stufen anzunehmen haben, da eine halbe Elle Ezechielschen Maßes schon eine beträchtliche Höhe für Treppenstufen ist. — Dunkel ist die folgende Bestimmung: sechs Ellen אַצִּילָה, wegen der Mehrdeutigkeit des אצילה; so viel aber ist außer Zweifel, daß die W. keine bloße Erklärung über die Länge des Ruthenmaßes: 6 Ellen bis ans Handgelenk (gemessen) geben können, weil die Länge der Ruthe schon 40,5 bestimt worden ist, eine neue Bestimmung darüber also überflüssig wäre und die hier gegebene auch jener in 40,5 widersprechen würde. אַצִּיל bed. Verbindung, Gelenk, und kann von einem Bauwerke gebraucht, wol nur die Stelle bezeichnen, wo ein Glied des Baues sich an das andere anschließt. Hienach verstehen *Häv.* u. *Klief.* אַצִּיל von dem Punkte, wo das eine Stockwerk aufhört und das andere anfängt, von der Verbindungsstelle der über einander liegenden Gemächer; und *Häv.* hält den Satz für eine nähere Bestimmung des מיסדות חצ׳, indem er מיסדות von den Fundamenten der Zimmer d. i. den Fußböden versteht. *Klief.* dagegen findet in dem Satze eine neue Bestimmung, nämlich die über die Höhe der Stockwerke, so daß in dem V. ausgesagt wäre: das Seitengebäude hatte ein 6 Ellen hohes Fundament, je-

der der 3 Stocke aber hatte wiederum eine Höhe von 6 Ellen, wonach das ganze Gebäude von der Erde ab 24 Ellen hoch gewesen wäre. So viel ist klar, daß מְיֻסָּדוֹת nicht die Fußböden der Gemächer bezeichnet, womit die *Häv.*'sche Erklärung hinfällig wird. Aber auch der *Klief.*'schen Auffassung steht entgegen, daß wenn die Worte die Höhe der Stockwerke angäben, also eine zweite Maßbestimmung brächten, dann die Cop. ו vor ihnen nicht wol fehlen durfte. Das Fehlen dieser Cop. scheint darauf zu führen, daß die „sechs Ellen" אַצִּילָה doch wol nur eine weitere sachliche Erläuterung über das eine volle Ruthe hohe Fundament liefern sollen — deren Sinn aber bis jezt nicht genügend aufgehellt ist, da alle sonstigen Erklärungen noch weniger zutreffen.

In v. 9 folgen noch zwei Bestimmungen in Bezug auf den Seitenanbau. Die Wand oder Mauer desselben nach außen d. h. an der Außenseite (*f*) war 5 Ellen dick oder breit, also 1 Elle dünner als die Tempelwand. Eben so breit war das מֻנָּח an dem Seitengebäude. Zu dem mit וַאֲשֶׁר beginnenden Satze ist das im ersten Satz angegebene Maß „5 Ellen" zu wiederholen, so daß wir וְ deutsch durch *und auch* geben können und in dem Sinne: „eben so breit" nehmen müssen. מֻנָּח *partic. hoph.* von הֵנִיחַ liegen lassen, ist bei einem Baue das, was von dem Bauplatze nachgelassen, nicht mit bebaut wird, und in v. 11 als Substant.: der freigelassene Raum an den Seiten des Gebäudes (Taf. I *i*), von *Chald.* אֲתַר שְׁבִיק *locus relictus* gedeutet. בֵּית צְלָעוֹת ist adverbialer oder locativer Accusativ: an dem Seitengemächerhause hin, demselben entlang, und אֲשֶׁר לַבַּיִת appositionelle Verdeutlichung: welches dem Tempel war, zu ihm gehörte, ihm ringsum angebaut war. — Hienach bedarf es keiner Textänderung, nicht der Verwandlung des בֵּית in בֵּין, um v. 9[b] mit v. 10 zu einem Satze zu verbinden, wie *Bött.* u. *Hitz.* wollen, und dadurch nur den Widerspruch gewonnen haben, daß in v. 9[b] u. 10 das Freigelassene zwischen den Seitengemächern am Tempelhause und zwischen den Cellen an der Vorhofswand zu 20 Ellen Breite, dagegen in v. 12 die Breite dieses מֻנָּח zu 5 Ellen angesezt wäre. — Zunächst folgt in v. 10 noch die Angabe der Breite zwischen dem Tempelgebäude und den Cellen an der Wand des innern Vorhofs, sodann in v. 11 noch ein paar Bestimmungen über den Seitenanbau und den freigelassenen Raum. הַלְּשָׁכוֹת (v. 10) sind die 42, 1 ff. näher beschriebenen Cellengebäude, welche längs der den innern Vorhof vom äußern scheidenden Mauer im Westen des Nord- und Südthores des innern Vorhofs, also dem Tempelhause gegenüber lagen (Taf. I *L. L*). Zu dem: „und zwischen den Cellen war eine Breite" ist die correlate Bestimmung aus dem Contexte zu ergänzen, nämlich: der Raum zwischen dem מֻנָּח und den לְשָׁכוֹת hatte eine Breite von 20 Ellen rings um das Haus herum, d. h. an der Nord- West- und Südseite des Tempelhauses. — Die Beschreibung dieses Raumes schließt v. 11 mit Angabe der Eingänge in den Seitenanbau. Dieser hatte eine Thür nach dem Freigelassenen d. h. auf diesen Raum hinausgehend, und zwar eine gegen Norden und eine gegen Süden (Taf. III *i i*), und der freigelassene Raum war 5 Ellen breit ringsherum, d. h. wieder: an der Nord- West- und Südseite des Tempelgebäudes. מְקוֹם הַמֻּנָּח der Platz des Freigebliebenen d. i. der freigelassene Raum.

Fassen wir nun schließlich alle Maßbestimmungen über das Tempelhaus und seine nächste Umgebung zusammen, so ergibt sich uns (wie Taf. I zeigt) ein Quadrat von 100 Ellen Breite und 100 Ellen Länge, mit Ausschluß der Vorhalle. Der Tempel (*G*) war im Innern breit 20 Ellen (v. 2), die das Heiligtum umgebende Mauer 6 E. (v. 5), macht 2 X 6=12 Ellen; der Seitenanbau im Lichten 4 E. breit auf jeder Seite (v. 5), macht 2 X 4 =8 Ellen; die Außenmauer dieses Anbaues 5 E. auf jeder Seite (v. 9), macht 2 X 5=10 Ellen, der מֻנָּח (*i*) 5 Ellen ringsum (v. 11), macht 2 X 5 =10 Ellen, und der Raum zwischen ihm und den an der Vorhofsmauer gelegenen Cellen (*e-g-h-f*) 20 Ellen ringsherum (v. 10) macht 2 X 20= 40 Ellen, d. i. in Summa 20+12+8+10+10+40=100 Ellen, ganz entsprechend der Breite des innern Vorhofs 40, 47. — Die Länge war folgende: 40 E. das Heilige und 20 E. das Allerheiligste (v. 2 u. 4), die Westmauer 6 E., die Seitengemächer im W. 4 Ellen und ihre Mauer 5 Ellen, der מֻנָּח im W. 5 E. und der Raum bis an die Cellen 20 Ellen; in Summa 40+20+6+4+5+5+20=100 Ellen, wie v. 13 gesagt wird. Hiebei ist die Vorhalle und die Dicke sowol der Scheidewand zwischen Heiligem und Allerheiligstem, als der vorderen (östlichen) Wand des Heiligen nicht mit in Rechnung gebracht; die Vorhalle nicht, weil ihre Grundfläche zum Raume des innern Vorhofs gehörte, in den sie hineingebaut war; die Scheidewand nicht, weil sie als dünne Bretterwand keinen erheblichen Raum wegnahm. Warum aber die Vorderwand des Heiligen nicht, ist schwer zu sagen. Da in dem Quadrate von 100 Ellen für sie kein Raum vorhanden, so hat *Klief.* auf der Ostseite des Heiligen gar keine Mauer angenommen, sondern gemeint, daß die Rück- (West-) wand der Halle ihre Stelle ersezt habe. Dies ist aber schon aus dem Grunde unannehmbar, weil die Halle sicherlich nicht die gleiche Höhe mit dem Heiligen und nach 40, 48 nur 16 Ellen äußere Breite hatte, so daß nicht nur am obern Teile der Fronte, sondern auch auf jeder Seite ein 2 Ellen breiter offener Raum geblieben wäre, wenn das Heilige keine eigene Wand gehabt hätte. Hiezu komt, daß die Messung sowol der Pfeiler zu beiden Seiten der Fronte des הֵיכָל (v. 1) als der Schultern zu beiden Seiten der Thür (v. 2) eine Mauer oder Wand an der Ostseite des Heiligen voraussezt, die nicht schwächer als die Seitenwände, d. h. nicht unter 6 Ellen angenommen werden kann. Es bleibt daher nur die Vermutung übrig, daß die 40 Ellen Länge des Heiligen von der 10 Ellen breiten Thürlinie an gemessen, und die Stärke der Thürschultern zu beiden Seiten in diese 40 E. eingerechnet, oder was dasselbe ist, bei der Messung nicht mit in Betracht gezogen worden sei. Dagegen kann das Bedenken, daß hiedurch der Raum des Heiligen an seiner bedeutsamen Länge von 40 E. eine beträchtliche Einbuße erlitten, keine begründete Instanz bilden, weil die Thürschultern, deren Stärke nicht berechnet wird, nur 5 E. auf jeder Seite breit waren, für den mittlern, 10 E. breiten Teil des Heiligen, den die Thür einnahm, die Länge von 40 E. keine warnehmbare Verkürzung erlitt. So gut wie die Pfeiler der Thür des Allerheiligsten mit der Zwischenwand in die 40+20 E. Länge des Heiligtums eingerechnet, und nicht in Betracht gezogen sind, eben so gut kann dies mit der Mauerstärke der Thürschultern des Heiligen ge-

schehen sein. Die symbolisch bedeutsamen Maße des Raumumfanges des Heiligen und Allerheiligsten lassen sich nicht mit mathematischer Scrupulosität bemessen.

V. 12—14. **Die Schiedstätte und die äussere Grösse des Tempels.** V. 12. *Und das Bauwerk an der Vorderseite der Schiedstätte war an der gegen Westen gerichteten Seite siebenzig Ellen breit, und die Mauer des Bauwerks fünf Ellen breit rings herum, und seine Länge neunzig Ellen.* V. 13. *Und er maß das (Tempel-) Haus: die Länge hundert Ellen; und die Schiedstätte und ihren Bau und dessen Wände: die Länge hundert Ellen.* V. 14. *Und die Breite des Fläche des (Tempel-) Hauses und der Schiedstätte gegen Osten hundert Ellen.* — Das Verständnis dieser Vv. hängt von der Erklärung des W. גִּזְרָה ab. Nach seiner Abstammung von גָּזַר schneiden, scheiden, bed. גִּזְרָה das Abgeschnittene oder Abgeschiedene; so אֶרֶץ גְּזֵרָה das abgeschnittene Land, die Wüste, die nicht durch Wege mit der bewohnten Landschaft verbunden ist; in unserer Stelle bed. גִּזְרָה einen vom Heiligtume abgeschiedenen Platz auf der Westseite des Tempels d. i. hinter dem Tempel (Taf. I *J*), auf dem sich ein Bauwerk oder Gebäude befand, über dessen Bestimmung nichts Näheres gesagt ist, als was sich teils aus der Benennung und der Lage dieses Raumes, teils aus den Stellen 1 Chr. 26, 18 u. 2 Kg. 23, 11, nach welchen auch beim Salomon. Tempel ein solcher Raum mit Baulichkeiten hinter dem Tempelhause lag, der einen besondern Ausgang, das Thor שַׁלֶּכֶת hatte, folgern läßt, nämlich daß nach der warscheinlichen Vermutung von *Klief.* „dieser Platz mit seinen Baulichkeiten dazu bestimt sein solte, allen Auswurf, Kehricht, alle Abfälle, kurz alles dasjenige aufzunehmen, was sich bei dem heiligen Dienste im Tempel ausschied, und daß ihm auch darum der Name des abgeschiedenen Raumes beigelegt werde“. Das Gebäude auf diesem Raume lag אֶל־פְּנֵי הַגִּזְרָה an der Fronte der Gisra, nämlich wenn man vom Tempel herkam, und zwar פְּאַת דֶּרֶךְ־הַיָּם an der Seite des Wegs zum Meere d. i. auf der Westseite *sc.* des Tempels, und hatte eine Breite von 70 Ellen (von N. nach S.) mit einer Mauer ringsherum, die 5 E. breit (stark) war, und eine Länge von 90 Ellen. Da die Mauerdicke neben der Breite besonders angegeben ist, so müssen wir dieselbe sowol zur (genanten) Breite als zur (genanten) Länge des Gebäudes hinzurechnen, wonach dasselbe von außen betrachtet 80 E. breit und 100 E. lang war. Diese Länge wird v. 13[b] ausdrücklich der Schiedstätte und (d. h. mit) ihrem Gebäude und dessen Mauern zugeschrieben. Vorher aber ist die Länge des Tempelhauses gleichfalls zu 100 E. bestimt. In v. 14 ist noch die Breite von beiden, gleichfalls zu 100 E. angegeben, nämlich: die Breite der äußern Fronte oder vordern Fläche des Tempels betrug 100 Ellen und eben so viel die Breite der Schiedstätte לַקָּדִים gegen Osten d. h. die Breite, welche sie an der Ostseite dem Messenden zeigte. Wenn nun das auf der Schiedstätte befindliche Gebäude nach v. 12 mit Einrechnung seiner Mauern nur 80 Ellen, die Schiedstätte selbst aber 100 E. breit war, so bleibt ein von dem Gebäude nicht bedeckter Raum von 20 E. Breite, und zwar, da wir das Gebäude unbedenklich in die Mitte setzen dürfen, an der Nord- und der Südseite ein freier Raum von je 10 E. übrig für den Zugang zu dem

Gebäude auf beiden Seiten (*K.*), während die ganze Länge der Schiedstätte (von O. nach W.) von dem Gebäude bedeckt war. —Alle diese Maßbestimmungen harmoniren vollkommen. Wie der innere Vorhof ein Quadrat von 100 E. Länge bildete (40,47), so nahm das im Westen an ihn sich anschließende Tempelhaus mit seinen Pertinenzen die gleiche Länge ein, und die Schiedstätte hinter dem Tempel einen eben so großen Raum. Diese drei Quadrate hatten sonach von O. nach W. eine Länge von 300 Ellen. Rechnen wir dazu die Länge der Ostthorgebäude des innern und äußern Vorhofs, jedes zu 50 Ellen (40,15.21.25.29.33.36), und die Länge des äußern Vorhofs von Thor zu Thor mit 100 Ellen (40,19.23. 27), so erhalten wir für den gesamten Tempelbau die Länge von 500 Ellen. Rechnen wir ferner zu der Breite des innern Vorhofs oder des Tempelhauses von 100 E. die Breiten des äußern Vorhofs mit den äußern und inneren Thorgebäuden von 200 E. sowol auf der Nord- als auf der Südseite, so ergeben auch diese eine Gesamtbreite von 100+200+200 =500 Ellen, wonach der ganze Bau einen Raum von 500 Ellen ins Gevierte einnahm, im Einklange mit der S. 389 gegebenen Berechnung der Größe der Umfassungsmauer.

V. 15—26. **Summarische Bestimmungen über Mass, Beschaffenheit und bedeutsamen Schmuck der hervorragenden Teile des Tempelgebäudes.** V. 15. *Und so maß er die Länge des an der Fronte der Schiedstätte befindlichen Baues, was auf ihrer Hinterseite war, und seine Gallerien auf dieser und jener Seite hundert Ellen, und das innere Heiligtum und die Hallen des Vorhofs.* V. 16. *Die Schwellen und die geschlossenen Fenster und die Gallerien rings um alle drei herum — gegenüber den Schwellen war getäfeltes Holz ringsum, und der Erdboden bis an die Fenster, die Fenster aber waren verdeckt* — V. 17 (*der Raum*) *über den Thüren sowol bis zum innern Tempel hinein als nach außen und an der ganzen Wand rings herum, innen und außen, hatte seine Maße.* V. 18. *Und Cherube und Palmen waren gemacht, eine Palme zwischen je zwei Cheruben, und zwei Angesichter hatte der Cherub;* V. 19 *ein Menschenangesicht nach der Palme hin auf dieser, und ein Löwenangesicht nach der Palme hin auf jener Seite. So war's gemacht am ganzen Hause rings herum.* V. 20. *Vom Boden bis hinauf über die Thüre waren die Cherube und Palmen gemacht und zwar an der Wand des Heiligtums.* V. 21. *Das Heiligtum hatte viereckige Thürpfosten und die Fronte des Allerheiligsten hatte dieselbe Gestalt.* V. 22. *Der Altar war von Holz, drei Ellen hoch und seine Länge zwei Ellen, und hatte seine Eckstücke und sein Gestell, und seine Wände waren von Holz. Und er sprach zu mir: das ist der Tisch der vor Jehova steht.* V. 23. *Und zwei Thüren hatten das Heilige und das Allerheiligste.* V. 24. *Zwei Flügel hatten die Thüren, zwei sich drehende Blätter, zwei die eine Thür und zwei Thürblätter die andere.* V. 25. *Und gemacht waren an ihnen, an den Thüren des Heiligtums, Cherube und Palmen, wie sie gemacht waren an den Wänden; und hölzernes Gesimse war an der Fronte der Halle draußen.* V. 26. *Und geschlossene Fenster und Palmen waren hüben und drüben an den Seitenwänden der Halle und den Seitengemächern des Hauses und dem Gebälke.* —

Mit v. 15 begint die zusammenfassende Aufzählung von Einzelheiten an dem Gebäude, die fast alle bisher noch nicht erwähnt waren; demnach ist וּמָדַד statt וַיָּמָד zu übersetzen: und so maß er. Der Umstand, daß in v. 15[a] noch eine Maßbestimmung folgt, während von v. 15[b] ab keine Zahlmaße mehr gegeben werden, berechtigt nicht zu der Annahme, daß v. 15[a] zu v. 14 zu ziehen, v. 15[b] aber mit v. 16 zu verbinden sei. Gegen die leztere Verbindung spricht entscheidend schon das Fehlen der Cop. ו vor הַסִּפִּים v. 16[a], welches zeigt, daß mit הַסִּפִּים eine neue Bestimmung anhebt und die Worte וְהַהֵיכָל וגו׳ v. 15[b] noch von וּמָדַד v. 15[a] abhängen. Auch der Inhalt von v. 15 spricht gegen die erwähnte Trennung desselben. Zieht man nämlich v. 15[a] noch zu v. 14, so enthält der erste Satz eine reine Tautologie, da die Länge des Gebäudes schon v. 13 gemessen und angegeben ist. Die Tautologie fält weg, wenn mit v. 15 die summarischen Angaben über die Maße einzelner Teile des ganzen Tempelbaues beginnen, mit welchen noch mancherlei Einzelheiten, von denen bisher nicht die Rede war, nachgeholt werden. Dazu gehört sogleich der Inhalt des zweiten Satzes, das über die אַתִּיקִים Bemerkte. Das Gebäude an der Fronte der Schiedstätte, welches der Mann maß, ist seiner Lage nach durch אֲשֶׁר עַל־אַחֲרֶיהָ näher bestimt. Das Föminiusuffix von אחריה geht auf הַגִּזְרָה zurück: danach kann אֲשֶׁר sich nur auf הַבִּנְיָן beziehen: das Gebäude . . . welches auf der Hinterseite der Gisra lag. Dies widerspricht nicht der in אֶל־פְּנֵי הַגִּזְרָה angedeuteten Lage, sondern dient zur genaueren Bestimmung dieser Angabe, daß das an der Fronte der Gisra gelegene Gebäude den hintern Raum derselben einnahm, sich der Länge nach von der Fronte bis zum hintern Ende der Gisra hinzog. — Dunkel ist für uns die Bed. von אַתּוּקִים oder אַתִּיקִים hier *Keri* und in v. 16. 42, 3 u. 5, wo es allein noch vorkomt, von dem selbst *Raschi* gesteht die Bedeutung nicht zu kennen, und das auch die alten Uebersetzer nur nach vagen Vermutungen wiedergegeben haben; die LXX hier *ἀπόλοιπα*, in 42, 3 u. 5: *περίστυλον* und *στοαί*, *Vulg.* hier: *ethecas* (das hebr. Wort latinisirt) in c. 42: *porticus*, *Targ.* in der *Londn. Polygl.* v. 15 זִוִיְתְהָא, v. 16 אַתִּיקַיָּא, 42, 3 זְוִי u. 42, 5 זִוְיָא. Ein Stamm אָתַק komt im Hebr. nicht vor, und die Herleitung von עָתַק ist nicht blos unsicher, sondern gibt auch nichts Brauchbares für die architektonische Bed. von אַתִּיק an die Hand. Auch der Context in v. 15 u. 16 unsers Cap. bietet nichts, weil in beiden Vv. der Sinn der Sätze, in welchen אתיקים steht, streitig ist. Nur 42, 3 u. 5 bieten einige Anhaltspunkte. Nach 42, 3 war an dem dreistöckigen Cellengebäude אַתִּיק אֶל־פְּנֵי אַתִּיק am dritten Stockwerke, und nach v. 5 waren die Cellen des obern Stockes an diesem Gebäude kürzer als die des untern und des mittlern Stockwerkes, weil אַתִּיקִים Raum von ihnen wegnahmen; und dies hatte wieder seinen Grund darin, dass die dreistöckigen Cellen keine Säulen hatten. Hieraus läßt sich mit Sicherheit folgern, daß die אַתִּיקִים Gallerien, Umgänge waren, die an den Außenwänden längs dem Gebäude sich hinzogen, und weil sie nicht von Säulen getragen wurden, auf Absätzen ruhen mußten, welche durch Zurücktreten der Zimmer des obern Stockes nach innen zu gewonnen wurden. Diese Bed. paßt auch für unser Cap. Das Suffix an אַתּוּקֶיהָא (aramais. Form für אַתִּיקֶיהָ) geht

nicht auf בִּנְיָן, sondern auf הַבִּנְיָה v. 13 zurück; denn die W.: und seine Gallerien auf dieser und jener Seite d. i. an der Nord- und Südseite des Gebäudes, sind nicht von אֹרֶךְ הַבִּנְיָן abhängig, in dem Sinne: die Länge des Baues mit seinen Gallerien hüben und drüben, indem dazu ואתוקיהא zu weit von אֹרֶךְ הב׳ getrent ist. Vielmehr ist ואתוקיהא ein zweites Object zu מָדַד: er maß 1) die Länge des Gebäudes, 2) seine Gallerien hüben und drüben — 100 Ellen, 3) den innern Tempel u. s. w. Die 100 Ellen beziehen sich nicht auf die Länge des Gebäudes, sondern auf die Gallerien zu beiden Seiten, die eben so lang als das Gebäude waren, also an der ganzen Länge desselben hinliefen, was zu bemerken nicht überflüssig war, da sie möglicher Weise hätten kürzer sein können. הַהֵיכָל הַפְּנִימִי ist das Tempelhaus mit seinem Anbau im innern Vorhofe. Außerdem sind noch genant die Vorhallen des Vorhofs d. h. an den Thorgebäuden des innern und äußern Vorhofs, als die vorspringenden Teile an diesen Gebäuden. Diese drei in v. 15 genanten Bauwerke sind sämtliche Gebäude, deren Maße in der bisherigen Beschreibung erwähnt sind, nämlich von dem Gebäude im Westen des Tempels in v. 12—14, von dem innern Tempel v. 1—11, von den Hallen der Vorhöfe, zu welchen die Tempelhalle vor dem Heiligen, als beim Messen zum innern Vorhof gerechnet, zu ziehen ist, in c. 41. — So zeigt der Inhalt unsers 15. V., daß er nicht nur ein unzerreißbares Ganzes, sondern auch den zusammenfassenden Schluß der bisherigen Messungen liefert, und diesem Inhalte entsprechend den Uebergang zu der folgenden summarischen Aufzählung verschiedener noch erwähnenswerter Einzelheiten am Tempelgebäude bildet.

In dieser summarischen Zusammenstellung ist noch fünferlei besprochen: *a*) daß alle Teile an den Gebäuden ihre Maße hatten, v. 16 u. 17; *b*) der bedeutsame Schmuck der innern Wände des Heiligtums, v. 18—21; *c*) der Altar im Heiligen v. 22; *d*) die Beschaffenheit und Verzierung der Thüren des Heiligtums v. 23—25[a]; *e*) die Bauart der Halle und des Seitenanbaues am Tempel v. 25 u. 26. — Die Vv. 16 u. 17 bilden eine durch parenthetisch eingeschobene Erläuterungen erweiterte Periode, ähnlich der Coustruction in v. 18 u. 19. Das Prädicat zu den drei Subjecten: die Schwellen, die geschlossenen Fenster und die Gallerien, ist weder in סָבִיב לִשְׁלָשְׁתָּם noch in הַסַּף שְׂחִיף וגו׳ zu suchen. Die leztere Construction (bei *Bött. Häv.*) ergibt den Unsinn, daß die Schwellen quer vor der Schwelle lagen. Die erstere Construction ergibt den ziemlich kahlen Gedanken, daß Schwellen, Fenster und Gallerien ringsum waren, wobei der Artikel *die* Schwellen, *die* Fenster auffällig bleibt. Das Prädicat zu הספים וגו׳ ist מִדּוֹת am Ende des 17. V.: die Schwellen u. s. w. hatten Maße, und die Construction ist insofern anakoluthistisch, als das Prädicat מִדּוֹת sich regelrecht nur an die v. 17 genanten Dinge anschließt, und die in v. 16 genanten Subjecte als absolute Nominative zu betrachten sind. Die W. סָבִיב לִשְׁלָשְׁתָּם gehören als Nebenbestimmung zu den drei vorhergehenden Subjecten: die Schwellen, Fenster und Gallerien (welche) an diesen drei herum (waren). Das Suffix an שְׁלָשְׁתָּם „ihre Dreiheit" bezieht sich auf die v. 15 genanten drei Gebäude: das auf der Schiedstätte, das Tempelgebäude und die Vorhofshallen, und das appositionelle סָבִיב ist nicht

so zu pressen, daß man daraus schließe: alle drei Gebäude — also auch die Vorhofshallen hätten ringsum אַתִּיקִים gehabt. Da nämlich das סביב לשלשתם von den Schwellen und den Fenstern und den Gallerien gesagt ist, und diese drei Gegenstände durch den Artikel als bekant d. h. im Vorhergehenden schon genant und beschrieben eingeführt werden, so ist für die Apposition: rings um diese drei die nähere Bestimmung, *resp.* Beschränkung aus der vorhergegangenen Beschreibung dieser drei Gebäude zu entnehmen, und man hat Schwellen, Fenster und Gallerien an diesen Gebäuden nur da anzunehmen, wo sie in jener Beschreibung genant sind, also Gallerien nur an dem Gebäude auf der Schiedstätte. Bevor nun aber über die Schwellen u. s. w. das Beabsichtigte ausgesagt wird, ist mit den W. נֶגֶד הַסַּף bis סָבִיב eine Bemerkung über die Construction der Schwellen eingeschaltet: gegenüber der Schwelle (הַסַּף in genereller Allgemeinheit — jede Schwelle) war שְׂחִיף עֵץ Dünngemachtes von Holz d. h. eine dünne Holzbekleidung. נֶגֶד bed. nicht: quer vor — hin (*Bött.*), sondern: gegenüber, und das Gegenüber der Thürschwelle ist streng genommen das obere Gesims der Thür, hier aber wol im weiteren Sinne die Thüreinfassung oben und zu beiden Seiten, wie das folgende סָבִיב סָבִיב lehrt. Mit וְהָאָרֶץ wird ein neuer Gegenstand eingeführt. הָאָרֶץ ist Subject wie הַסִּפִּים etc. und die Ergänzung von מִן „vom Erdboden an" ist aus mangelhaften Verständnis entsprungen. Der Gedanke ist der: wie die Schwellen, Fenster u. s. w. so auch der Erdboden bis zu den Fenstern hinauf d. i. der Raum zwischen dem Erdboden und den Fenstern hatte Maße. An die Nennung der Fenster ist in Form eines Umstandssatzes die Bemerkung angereiht: die Fenster waren verdeckt. מְכֻסּוֹת scheint nur eine sachliche Verdeutlichung des אֲטֻמוֹת zu sein, s. zu 40, 16. In v. 17 sind noch zwei Gegenstände aufgeführt, welche Maße hatten, aber nicht in der logischen Stellung von Subjecten, sondern mit Präpositionen עַל und אֶל: auf dem was oberhalb der Thüröffnung war — und (was) an allen Wänden (war) d. i. der Raum über den Thüren und an allen Wänden. An diese Umschreibung des Subjects durch עַל und אֶל schließt sich das zu sämtlichen Subjecten des 16. u. 17. V. gehörige Prädicat מִדּוֹת an, in dem Sinne: an allen Wänden waren Maße. Der Sinn ist: alle die genanten Teile des Gebäudes hatten ihre bestimten Maße, waren wol abgemessen. Um diesen Gedanken in möglichst umfassender Allgemeinheit auszudrücken, sind die Subjectsbegriffe in v. 17 durch Appositionen erweitert: der Begriff des Raumes oben über der Eingangsthür durch וְעַד הַבַּיִת הפ׳ וְלַחוּץ sowol (ו—ו = *et—et*) bis zum innern Tempel hinein d. h. sowol das Innere des Tempels durchweg als auch nach außen hin; der Begriff der ganzen Wand ist durch: rings herum im Innern und im Aeußern, ausgedrückt. — So ist in v. 16 u. 17 alles klar und sachgemäß, und es bedarf weder des kritischen Scheermessers von *Ew.* u. *Hitz.*, die was sie nicht verstehen als Glossen streichen, nach der Verschlimmbesserung des מִדּוֹת in מִקְלַעוֹת 1 Kg. 6, 18, wodurch *Bött.* den Tempel auch an den Außenseiten aller Wände mit Sculpturen zu verzieren für gut befunden hat.

Die Vv. 18—21 handeln von dem Schmucke der Innenseiten des Heiligtums d. i. des Heiligen und Allerheiligsten. V. 18 u. 19 bilden wie v. 16

u. 17 eine durch Zwischensätze erweiterte Periode. Das an der Spitze von v. 18 stehende Prädicat עָשׂוּי wird in v. 19ᵇ wieder aufgenommen und durch אֶל־כָּל־הַבַּיִת ס׳ ס׳ vervollständigt. Daß die Cherube und Palmen in Sculptur oder Schnitzarbeit ausgeführt waren, ergibt sich aus der Vergleichung mit dem Salomon. Tempel 1 Kg. 6, 29. Verteilt waren dieselben so, daß auf den Cherub eine Palme und auf diese wieder ein Cherub folgte, also die Palme zwischen dem einen und dem andern Cherub stand und der Cherub von seinen zwei Gesichtern das eine der Palme auf dieser, das andere der auf jener Seite zuwandte. Mehr als zwei Gesichter ließen sich in Sculptur nicht darstellen, deshalb hatten diese Cherubfiguren nur zwei, nicht vier Gesichter, wie die in der Vision. Diese Sculptur war am ganzen Hause ringsum angebracht, und zwar, wie v. 20 verdeutlichend hinzugesezt wird, vom Erdboden an bis oben über der Thür, nämlich an der (innern) Wand des Heiligtums (הַהֵיכָל). Hiedurch wird das כָּל־הַבַּיִת auf den הֵיכָל das Heilige und Allerheiligste beschränkt. וְקִיר ist localer Accusativ. Hieran reiht sich v. 21 noch die Notiz: das Heiligtum hatte Thürpfosten in Quadratform. Die lose Verbindung der Worte: das Heiligtum Pfostenwerk von Quadratform, ist Breviloquenz in der Weise kurzer topographischer Notizen. מְזוּזָה bed. allenthalben wo es vorkomt die Thürpfosten d. i. die vorspringende Einfassung der Thüreingänge. רָבוּעַ geviert bed. nicht blos viereckig, sondern in Ex. 27, 1 u. 28, 16 quadratförmig. Demnach könte man die W.: die Thürpfosten des Heiligen hatten Quadratform nicht blos so verstehen, daß die Thürpfosten quadratförmig behauene Balken waren, sondern man könte mit *Klief.* auch dies darin finden, daß das die Thür einfassende Pfostenwerk quadratförmig gestaltet d. h. eben so hoch als breit war, was zu dem Vorwalten der symbolisch bedeutsamen Quadratform in diesem Tempelbilde recht gut passen würde. Aber damit läßt sich die Aussage der zweiten Vershälfte nicht wol vereinigen; denn so verschieden diese auch im Einzelnen gedeutet wird, so besagt sie doch im Allgemeinen so viel, daß der Thüreingang des Allerheiligsten auch so gestaltet war. Aber die Thür zum Allerheiligsten hatte keine Quadratgestalt, sondern war (nach v. 3) 6 Ellen hoch und 7 Ellen breit. הַקֹּדֶשׁ im Unterschiede von הַהֵיכָל ist das Allerheiligste, wie v. 23 über alle Zweifel erhebt; vgl. für diesen Gebrauch des הַקֹּדֶשׁ Lev. 16, 2. 3. 16. פְּנֵי־הַקֹּדֶשׁ die Fronte des Allerheiligsten, die Vorderseite, die sich dem Auge des in das Heilige Eintretenden darbot. הַמַּרְאֶה כַּמַּרְאֶה ist das Prädicat, das eben so lose wie im ersten Hemistich angereiht ist. Die Fronte des Allerheiligsten hatte das Ansehen wie das (eben beschriebene) Ansehen d. h. wie das Ansehen des הֵיכָל, der Sache nach auch einen Thüreingang mit viereckigen Pfosten. So hat schon *J. F. Starck* die Worte erklärt: ***Eadem facies et aspectus erat utriusque portae templi et adyti, utraque quadrata et quadratis postibus conspicua erant.*** Dagegen die von *Ew.* adoptirte Verbindung des כַּמַּרְאֶה mit dem folgenden הַמִּזְבֵּחַ: „vor dem Allerheiligsten war etwas zu sehen wie die Gestalt des Altares“ (*LXX Syr.*) hat den Artikel bei הַמַּרְאֶה gegen sich (*Bött.*).

V. 22. Der **Rauchopferaltar** im Heiligen. S. Taf. III. *n.* „Die abrupte Schreibweise geht fort.“ Der Altar Holz f. der Altar war von Holz, 3 E. hoch;

seine Länge d. i. die Ausdehnung der Wand von einer Ecke bis zur andern war 2 Ellen; eben so viel betrug auch die Breite (Dicke), die nicht ausdrücklich erwähnt ist, weil die quadratische Form von diesem Altare in der Stiftshütte und dem Salom. Tempel her vorausgesezt wird. Unter מִקְצֹעוֹתָיו seinen Eckstücken sind warscheinlich die an den Ecken hervortretenden Hörner oder hornförmigen Spitzen mit befaßt, da die bloße Erwähnung der Ecken überflüssig erscheint und die Hörner als symbolisch bedeutsame Bestandteile des Altars sicher nicht gefehlt haben. Auffällig ist das וְאָרְכּוֹ vor und neben den קִירוֹת, da die Länge in den Wänden schon mitbegriffen ist und von der Länge auch nicht füglich gesagt werden kann, daß sie von Holz war. אָרְכּוֹ ist also sicherlich Schreibfehler für אַדְנוֹ ἡ βάσις αὐτοῦ (LXX), sein Fußgestell. Diesen Altar bezeichnet der Engel als den „Tisch welcher vor Jehova steht“ — ganz entsprechend der schon im Pentateuche vorkommenden Bezeichnung der Opfer als das Brot (לֶחֶם) Gottes, nicht aber „weil der Altartisch den alten Schaubrottisch und Räucheraltar vereinigen solte“ (*Bött.*). Der Schaubrottisch ist nicht erwähnt, eben so wenig als der Leuchter und sonstige Tempelgeräthe. — Der Rauchopferaltar stand vor Jehova d. i. vor dem Eingang in das Allerheiligste. Dies führt v. 23 ff. auf die Erwähnung der Thüren des Heiligtums, deren Beschaffenheit daher noch beschrieben wird, da früher nur von Thüröffnungen (פֶּתַח) die Rede war. דֶּלֶת bezeichnet die bewegbare Thür, und der Plur. דְּלָתוֹת Thüren, gleichviel ob dieselben aus ein oder zwei Blättern bestehen, einfache oder Flügelthüren sind. Hier sind דְּלָתוֹת in v. 23 u. 24 (לדלתות) Flügelthüren, dagegen ist das erste דְּלָתוֹת v. 24 und דֶּלֶת *ibid.* von den Thürflügeln und מוּסַבּוֹת דְּלָתוֹת von den wendbaren Stücken (Blättern) des einzelnen Thürflügels gebraucht, und der Sinn des V. dieser: das Heilige (הֵיכָל) und das Allerheiligste (קֹדֶשׁ) hatten zwei Flügelthüren (d. h. jeder dieser Räume eine). Diese Thüren hatten zwei Flügel, und jeder dieser Flügel an der einen und der andern Thür hatte zwei wendbare Thürblätter, so daß man beim Ein- und Ausgehen den mindestens 3 oder 4 Ellen breiten Flügel nicht jedesmal ganz aufzuschlagen brauchte. Grundlos ist der Widerspruch *Klief.*'s gegen die Erklärung des לַהֵיכָל וְלַקֹּדֶשׁ vom Heiligen und Allerheiligsten, da er diesen Gebrauch der beiden Worte, des הֵיכָל in 1 Kg. 6, 5. 17. 31. 33 und des קֹדֶשׁ in Lev. 16, 2. 3 u. s. w. nicht in Abrede stellen kann, und mit der gekünstelten Deutung: „dem Tempelraume und zwar dem Heiligen“ nicht nur die Uebereinstimmung unserer Vv. mit 1 Kg. 6, 31—34 außer Acht läßt, sondern auch nichts weiter gewint, als eine gegen die Würde des Heiligtums verstoßende Seitenthür, einen Durchgang aus den Seitengemächern in das Heilige, mit welcher *Bött.* den Salom. Tempel beschenkt hat. — Wie die Wände, so waren auch diese Thüren mit Cherub- und Palmen-Bildwerk geschmückt. — Daran sind v. 25ᵇ u. 26 noch einige Bemerkungen über die Halle vor dem Heiligen angereiht. Zuerst die, daß an der Fronte der Halle von außen עָב עֵץ war. Das W. עָב komt außer hier nur noch 1 Kg. 7, 6 in ähnlicher Bezogenheit vor, von einem Holzwerke vor dem *Ulam* der Salomon. Säulenhalle, und es läßt sich nicht ermitteln, ob es Schwelle oder Gesimse oder Schwellengesims bedeute. An den Schul-

tern d. i. an der rechten und linken Seitenwand der Vorhalle waren feste Fenster und Palmenbildwerk angebracht; die Cherube fehlten hier. — Sehr dunkel sind die lezten Worte des 26. V. וְצַלְעוֹת הַבַּיִת läßt sich mit dem Vorhergehenden verbinden: „und an den Seitengemächern des Tempels", da bei gerade fortlaufenden Sätzen die Präposition nicht notwendig wiederholt zu werden braucht (vgl. *Ew.* §. 351^a), und die Seitengemächer nicht nur Fenster haben mußten, sondern auch mit Palmenbildwerk geschmückt sein konten. Faßt man diese Worte aber so, dann müssen auch die עֻבִּים etwas bezeichnen, das wie die Wände der Halle und der Seitengemächer größere Flächen darbot, die ähnlichen Schmuck haben konten, obwol Genaueres über die Bed. dieses Wortes bisher nicht ermittelt ist und unsere Uebersetzung: Gebälke keinen Anspruch auf Richtigkeit macht.

Cap. XLII. Die heiligen Cellen im Vorhofe und der Umfang des heiligen Bezirkes um dem Tempel.

V. 1—14. **Die Cellengebäude im äussern Vorhofe zu heiligem Gebrauche.** V. 1. *Und er führte mich hinaus in den äußern Vorhof des Weges gegen Norden und brachte mich zu dem Cellengebäude, welches gegenüber der Schiedstätte und gegenüber dem Gebäude gegen Norden lag,* V. 2 *hin vor die Längenseite von hundert Ellen, mit der Thür gegen Norden, und die Breite funfzig Ellen,* V. 3 *gegenüber den zwanzig des innern Vorhofs und gegenüber dem Steingetäfel des äußern Vorhofs; Gallerie gegen Gallerie war im dritten Stockwerke,* V. 4 *und vor den Cellen ein Gang, zehn Ellen breit; nach dem Innern hin ein Weg von hundert Ellen; und ihre Thüren gingen nach Norden.* V. 5. *Und die obern Cellen waren verkürzt, weil die Gallerien von ihnen Raum wegnahmen, gegen die unteren und die mittleren im Bau.* V. 6. *Denn dreistöckig waren sie und hatten keine Säulen, wie die Säulen der Vorhöfe; daher war von den unteren und von den mittleren abgenommen vom Boden.* V. 7. *Und eine Mauer nach außen gleichlaufend den Cellen nach dem äußern Vorhofe zu ging vor den Cellen hin; ihre Länge funfzig Ellen.* V. 8. *Denn die Länge der Cellen des äußern Vorhofs war 50 Ellen, und siehe gegen das Heiligtum war sie hundert Ellen.* V. 9. *Und von unter ihr heraus erhoben sich diese Cellen; der Eingang war von Osten her wenn man zu ihnen ging, vom äußern Vorhofe her.* V. 10. *An der Breite der Vorhofsmauer gegen Süden, vor der Schiedstätte und vor dem Bau waren Cellen* (V. 11) *mit einem Wege vor ihnen, ähnlich den Cellen, die gegen Norden lagen, wie nach ihrer Länge ebenso nach ihrer Breite und nach allen ihren Ausgängen wie nach deren Einrichtungen. Und wie deren Thüröffnungen* (V. 12), *so waren auch die Thüröffnungen der Cellen, die gegen Süden lagen, ein Thüreingang an der Spitze des Wegs, des Wegs gegenüber der entsprechenden Mauer, des Wegs von Osten her wenn man zu ihnen kam.* V. 13. *Und er sprach zu mir: die Cellen im Norden, die Cellen im Süden, welche vor der Schiedstätte liegen, sind die heiligen Cellen, woselbst die Priester, welche dem Jehova nahen, das Hochheilige essen sollen; dahin*

sollen sie das Hochheilige legen, sowol das Speisopfer, als das Sündopfer und das Schuldopfer; denn der Ort ist heilig. V. 14. *Wenn sie eingehen, die Priester, sollen sie nicht aus dem Heiligen hinausgehen in den äußern Vorhof, sondern sollen dort niederlegen ihre Kleider, in welchen sie den Dienst verrichten, denn die sind heilig; sie sollen andere Kleider anziehen und so dem nahen was des Volkes ist.*

Aus den Vv. 13 und 14, welche die Bestimmung der vorher beschriebenen Cellen angeben, erhellt klar, daß die Beschreibung nur von zwei Cellengebäuden, das eine an der Nord-, das andere an der Südseite der Schiedstätte, handelt (s. Taf. I. *L*). Von diesen wird das nördlich gelegene umständlicher beschrieben v. 1—9, das südliche hingegen in v. 10—12 nur kurz als in der Hauptsache jenem gleich bezeichnet. Daß diese zwei Cellengebäude weder mit den 40, 44 ff. noch mit den 40, 17 erwähnten Cellen identisch sind, wie *Häv.* meint, sondern von beiden verschieden, das springt so klar in die Augen, daß man die Identificirung derselben nicht begreift. Die Verschiedenheit von den in 40, 44 ff. ergibt sich schon aus der Verschiedenheit der Bestimmung beider. Jene in 40, 44 waren für den Aufenthalt der Priester während der Verwaltung des Dienstes im Heiligen und am Altar bestimt, die unsrigen dienen zur Niederlage der hochheiligen Opfergaben und priesterlichen Amtskleider. Dazu komt die Verschiedenheit der Lage, wodurch die unsrigen sowol von jenen in 40, 44 f. als auch von den in 40, 17 erwähnten unterschieden werden. Jene in 40, 44 lagen im innern, die unsrigen in äußeren Vorhofe. In diesem befanden sich zwar auch die 40, 17 erwähnten, aber an ganz andern Stellen, wie die Beschreibung der Lage der in unserm Cap. beschriebenen außer Zweifel sezt. Aus dem innern Vorhofe wird Ez. hinausgeführt in den äußern, den Weg in der Richtung gegen Norden hin, zu הַלִּשְׁכָּה dem Cellengebäude (daß הַלִּשְׁכָּה hier in collectiver Bed. steht, ersieht man aus dem Plur. לְשָׁכוֹת v. 4—5). Dasselbe lag gegenüber der Gisra d. i. dem hinter dem Tempelhause abgeschiedenen Raum (41, 12 ff.) und gegenüber dem בִּנְיָן d. i. weder die äußere Vorhofsmauer, welche 40, 5 als בִּנְיָן bezeichnet ist, aber hier, wo jede nähere Bestimmung fehlt, nicht gemeint sein kann, noch das Tempelhaus, woran *Klief.* denkt, weil dasselbe constant הַבַּיִת heißt. Vielmehr hat man bei הַבִּנְיָן an das 41, 12 ff. beschriebene Gebäude auf der Gisra zu denken, wogegen die Wiederholung des relat. וַאֲשֶׁר keinen triftigen Grund abgibt, da sie in v. 10 fehlt und überhaupt nur dazu dient, die zweite Bestimmung mehr hervorzuheben, in dem Sinne: und zwar gegenüber dem Gebäude (*sc.* der Schiedstätte) gegen Norden. Wie אֶל־הַצָּפוֹן als nähere Bestimmung der in נֶגֶד angedeuteten Richtung zu אֲשֶׁר gehört, so hängt das v. 2 folgende אֶל־פְּנֵי א׳ von וַיְבִיאֵנִי ab und ist dem אֶל־הַלִּשְׁכָּה coordinirt, die Seite des Cellengebäudes bestimmend, zu welcher Ez. geführt wurde: an die Fläche der Länge d. h. an die Langseite des 100 Ellen einnehmenden Baues. Die Worte so zu verbinden, fordert der Artikel an הַמֵּאָה, welcher nicht stehen könte, wenn die Worte besagen solten: „auf der Oberfläche einer Länge von 100 Ellen“. Da nun die Schiedstätte auch 100 Ellen, also eben so lang als das ihr gegenüber gelegene Cellengebäude war, so könte man zu der An-

nahme geneigt sein, daß, wie die Schiedstätte gegen Westen bis an die äußere Vorhofsmauer reichte, so auch das Cellengebäude mit seiner westlichen Schmalseite bis dahin sich erstreckt hätte; allein dem steht entgegen, daß nach 46, 19 f. am Westende dieses Teils des Vorhofs, also hinter dem Cellengebäude sich die Opferküchen für die Priester befanden, deren Größe zwar nicht angegeben ist, für die wir aber doch, nach der Größe der Opferküchen für das Volk 46, 22 zu schließen, einen Raum von 40 Ellen Länge reserviren müssen, wonach das 100 E. lange Cellengebäude, wenn es bis dicht an die Küchen angebaut war, mit seiner vorderen (östlicheu) Schmalseite bis an die Fluchtlinie der Hintermauer des Tempelhauses gereicht haben wird, da diese Mauer laut der S. 408 gegebenen Berechnung 40 Ellen von der Fronte der Schiedstätte entfernt war, so daß dem eigentlichen Heiligtum auf der Nord- und Südseite kein hervorragendes Gebäude gegenüberstand, welches einen Teil desselben hätte verdecken können. Zwischen den Opferküchen und dem Cellengebäude aber einen leeren Raum zu lassen, dazu liegt nicht nur kein Grund vor, sondern es spricht dagegen auch der Umstand, daß falls die Küchen durch einen Zwischenraum von dem Cellengebäude getrent waren, man das gekochte heilige Opferfleisch aus der Küche in die Speisecelle hätte über den äußern Hofraum tragen müssen. Wie weit nun dieses Cellengebäude von der Nordgrenze der Gisra und des das Tempelhaus umgebenden freigelassenen Raumes (מֻנָּח) entfernt lag, ist hier nicht bemerkt, ergiebt sich aber aus 41, 10, wonach der Zwischenraum zwischen dem *Munnach* und den Cellen 20 Ellen betrug. Denn die dort erwähnten Cellen können nur die unsers Cellengebäudes sein, da andere Cellen gegenüber der Nord- und Südseite des Tempelhauses nicht vorhanden waren. Betrug aber die Entfernung der südlichen Langseite des Cellengebäudes, so weit dieselbe dem Tempelhause gegenüber lag, nur 20 Ellen, so traf die Südmauer des Cellengebäudes mit der Grenzmauer des innern Vorhofs so zusammen, daß sie als die Fortsetzung derselben zu betrachten war. — Die weitere Bestimmung פֶּתַח הַצָּפוֹן Thür nach Norden ist als dem vorhergehenden Satze subordinirt zu fassen, in dem Sinne: mit der Thür nach Norden, weil sie sonst störend zwischen die Angaben der Länge und Breite des Baues treten würde. Die Breite (v. N. nach O.) des Baues entspricht der Breite der Thorgebäude des innern Vorhofs.

Streitig ist die Bedeutung des 3. V. הָעֶשְׂרִים — bemerkt *Bött.* — ist „schwierig wegen des Artikels sowol als der Zahl, da außer den 20 Ellen frei gebliebenen Tempelplatzes (41, 10) noch keine dem eigentlichen חָצֵר הפנ׳ angehörigen עֶשְׂרִים erwähnt worden sind und das Zahlwort überhaupt nicht entsprechend genug dem nachherigen רצפה zur Seite steht.“ Allein dieses leztgenante Bedenken ist nicht so gewichtig, daß es die Beziehung auf die 20 Ellen zweifelhaft machen kann, da „die 20 Ellen“ nur ein verkürzter Ausdruck für: der Raum von 20 Ellen sind, dieser Raum aber einen passenden Gegensatz zu dem Steingetäfel (רצפה) d. i. dem gepflasterten Raum des Vorhofs bildet. Hiezu komt, daß die Ergänzung des fehlenden Substantivs zu den „zwanzig“ aus dem unmittelbar vorher genanten אַמּוֹת am allernächsten liegt, viel näher als die Ergänzung von לְשָׁכוֹת, da Cellen außer derjenigen, deren Lage nach den zwanzig bestimt werden

soll, weder vorher noch nachher erwähnt sind. Wir halten daher die Ergänzung von אַמּוֹת mit *J. H. Mich. Ros. Häv. Hitz.* für allein zulässig; denn die Beschreibung der Priestercellen c. 40, 44, an welche *Klief.* bei הֶעֶשְׂרִים denkt, ist viel zu entfernt, als daß man aus ihr das W. לִשְׁכּוֹת zu העשרים suppliren könte. Auch paßt die Lage dieser Priestercellen östlich von dem in Rede stehenden Cellengebäude nicht zu נֶגֶד, da die durch das correlate וְנֶגֶד eingeführte zweite Bestimmung auf das Steingetäfel im Norden hinweist. Osten und Norden bilden kein *vis à vis* wie das zweifache נֶגֶד fordert. — Zu unserer Auffassung des העשרים paßt auch der erläuternde Relativsatz: welche dem innern Vorhofe waren d. h. ihm zugehörten. Denn der freie Raum von 20 Ellen Breite, welcher an der Langseite des Tempelhauses sich zwischen dem zum Tempel gehörenden Munnach und der Mauer des innern Vorhofs hinzog, bildete die Fortsetzung des innern Vorhofs, welcher das Tempelhaus im Norden, Westen und Süden umgab[1]. Wenn hienach diese erste Bestimmung des נֶגֶד sich auf das dem Cellengebäude im Südcn Gegenüberliegende bezieht, so wird mit dem zweitem נֶגֶד das Gegenüber auf der Nordseite bestimt. Da zog sich der mit Steinen getäfelte Streifen des äußern Vorhofs an der Innenseite der Umgebungsmauer hin. Damit ist die Lage der Breitseite des Cellengebäudes so klar als möglich bestimt. Denn mit Recht werden diese Bestimmungen von *Klief.* wie von *Hitz.* zu v. 2^b gezogen und die Worte von אַתִּיק an als eine neue Aussage bringend gefaßt. Zu der Verbindung der beiden Hälften des 3. V. zu einem Satze: „Gegen die 20 Ellen des innern Vorhofs und gegen das Steingetäfel des äußern Vorhofs lief Gangabsatz vor Gangabsatz ins Dreifache“ (*Bött.*), paßt schon das אֶל־פְּנֵי אַתִּיק nicht recht. Denn waren die Gallerien des Gebäudes gegenüber dem Steingetäfel im Norden und dem Raume vor dem Tempel im Süden des Gebäudes, so mußten sie längs der Nord- und der Südwand desselben hinlaufen in paralleler Richtung, wofür אֶל־פְּנֵי nicht der richtige Ausdruck ist. אֶל־פְּנֵי nach der Fronte hin, also: eine Gallerie nach der Fronte der andern hin oder auf dieselbe zu — konte nur statthaben, wenn die Gallerien das Gebäude auf allen vier, oder wenigstens auf drei Seiten umgaben; denn in diesem Falle lief die Gallerie an der östlichen Seite auf die an der Süd- und Nordseite befindlichen aus. Auch die Uebersetzung des בַּשְּׁלִשִׁים durch: dreifach, ins Dreifache, läßt sich weder sprachlich noch sachlich rechtfertigen. Der Plur. שְׁלִשִׁים komt außer hier nur Gen. 6, 16 vor und bedeutet da Kammern, Zimmer des dritten Stockwerks, und der Sing. שְׁלִשִׁי bed. der (die, das) dritte. בַּשְּׁלִשִׁים heißt demnach: in der dritten Gemächer- oder Zimmerreihe d. i. im dritten Stockwerke. Auch sachlich betrachtet ergibt sich aus der Erwähnung von oberen, mittleren und unteren Cellen (v. 5 u. 6) nicht, daß um jedes der drei Stockwerke auch Gallerien gingen.

V. 4. „Vor den Cellen war ein Gang von 10 Ellen Breite“ (*m*). Wie das לִפְנֵי *vor* zu verstehen, ob: an der nördlichen Langseite des Gebäudes hin-

1) Daß „dieser 20 Ellen breite Raum gar nicht zum innern Vorhofe gehörte“, wie *Klief.* meint, läßt sich durch 40, 47, wo der Umfang des innern Vorhofs zu 100 E. Länge und Breite angegeben ist, nicht begründen. Denn diese Maßbestimmung bezieht sich nur auf den vor dem Tempel gelegenen Vorhofsraum.

laufend, oder: vor der Ostmauer hin, das hängt von der Erklärung der folgenden Worte, und zwar hauptsächlich der W. דֶּרֶךְ אַמָּה אֶחָת ab, wonach sich auch der Sinn des אֶל־הַפְּנִימִית erst bestimmen läßt. *Häv.* u. *Klief.* nehmen דֶּרֶךְ אַמָּה אֶחָת „ein Weg von einer Elle" in dem Sinne: die Zugänge (Eingänge in die Gemächer) waren eine Elle breit. Diesen Sinn können aber die Worte unmöglich haben, nicht nur weil die collective Fassung des דֶּרֶךְ nach dem voraufgegangenen nicht collectiven מַהֲלָךְ und bei dem nachfolgenden Plural פִּתְחֵיהֶם höchst unwarscheinlich, wenn nicht unmöglich ist, sondern auch hauptsächlich deshalb, weil דֶּרֶךְ Weg nicht gleichbedeutend mit מָבוֹא Eingang oder gar פֶּתַח Thüröffnung ist. Auch würde ein nur eine Elle breiter Eingang in ein großes Gebäude viel zu schmal sein und in gar keinem Verhältnisse zu dem 10 Ellen breiten Gange stehen. Den Worten, so wie sie lauten: „ein Weg von einer Elle", läßt sich kein passender Sinn abgewinnen, und es bleibt nichts übrig, als nach dem ἐπὶ πήχεις ἑκατόν der LXX אמה אחת in מֵאָה אַמָּה zu ändern. Eine Verschreibung des מֵאָה in אַמָּה liegt unbestreitbar in v. 16 vor, wo sie selbst von den Rabbinen anerkant wird. War aber erst מֵאָה mit אַמָּה verwechselt, so zog diese Verschreibung unwillkürlich die Aenderung des אמה in ein Zahlwort, in אֶחָת nach sich. Die Bestimmung ein Weg von 100 Ellen (Länge) könte man auf die Länge des Ganges vor den Cellen beziehen, da das Cellengebäude 100 E. lang war. Aber damit ist אֶל־הַפְּנִימִית schwer vereinbar. Zieht man nämlich diese Worte zum Vorhergehenden: ein Gang von 10 E. Breite in das Innere, so paßt dazu nicht die Angabe: ein Weg von 100 Ellen. Denn war jener vor den Cellen sich hinziehende Gang 100 E. lang, so führte er nicht in das Innere des Cellengebäudes, sondern an demselben vorüber zur äußern Westmauer hin. Wir müssen daher אֶל־הַפְּנִימִית zum Folgenden ziehen, so daß es dem לִפְנֵי הַלְּשָׁכוֹת correspondirt: vor den Cellen war ein Gang von 10 E. Breite, und zum Innern hin führte ein Weg von 100 E. Länge. Alsdann aber bezeichnet הַפְּנִימִית nicht das Innere des Cellengebäudes, sondern den innern Vorhof (חָצֵר הַפְּנִימִית 44, 17. 21. 27 u. ö.). Für diese Auffassung spricht hauptsächlich der Umstand, daß nach v. 9 u. 11 ein Weg von Osten her d. i. von der Treppe des innern Vorhofsthores im Norden und Süden zu den Cellengebäuden an der Nord- und der Südseite der Schiedstätte ging, dessen Länge von den genanten Treppen der Thorgebäude bis zu der Nord- und der Süd-Ostecke unserer Cellengebäude gerade 100 E. betrug, wie aus der Zeichnung Tafel I zu ersehen. Dieser Weg (*l*) sezte sich in dem Gange vor den Cellen (*m*) fort und wird wol eben so breit als der Gang angenommen werden können. — Die lezte Bestimmung des 4. V. ist klar: die Thüreingänge zu den Cellen waren gegen Norden gerichtet, so daß man von dem Gange vor den Cellen aus unmittelbar in die Cellen hineingehen konte. — In v. 5 u. 6 folgen einige Angaben über die Bauart der Cellen. Das Gebäude enthielt obere, untere und mittlere Cellen, war also dreistöckig. Dies besagen die W. כִּי מְשֻׁלָּשׁוֹת הֵנָּה denn die Cellen waren verdreifacht, drei Reihen waren über einander gelegen. Aber im Baue waren sie nicht gleich; die oberen waren verkürzt gegen die unteren und die mittleren, d. h. kürzer als dieselben (מִן vor

הַתַּחְתֹּנוֹת und הַתִּיכוֹנוֹת ist comparativisch); denn Gallerien fraßen davon weg d. h. nahmen einen Teil davon weg (יוּכְלוּ für יֹאכְלוּ in architektonischer Bed. wegnehmen von). Inwiefern dies geschah, sagen die beiden ersten Sätze des 6. V., von welchen der erste die Erwähnung von oberen, unteren und mittleren Cellen erläutert, der zweite die Verkürzung der obern gegen die untern und mittlern motivirt. Weil die drei über einander gebauten Reihen von Cellen keine Säulen hatten, auf welchen die Gallerien der oberen Reihe ruhen konten, so mußten, um eine Grundlage für die Gallerien des dritten Stockwerks zu gewinnen, die Cellen an der Außenwand zurückgezogen oder um so viel eingerückt werden, als die Breite der Gallerie betrug, wie im lezten Satze: עַל־כֵּן נֶאֱצַל וגו׳ ausdrücklich bemerkt ist. נֶאֱצַל mit unbestimtem Subjecte: es war abgenommen von den unteren und den mittleren Cellen vom Erdboden *sc.* den diese Gemächer einnahmen. מֵהָאָרֶץ ist zur Verdeutlichung hinzugesezt. Aus der Erwähnung von Säulen der Vorhöfe ersieht man übrigens, daß die Vorhöfe — was in der Beschreibung derselben nicht erwähnt ist — Säulengänge hatten, wie die Vorhöfe im Herodianischen, und warscheinlich auch schon im Salomonischen Tempel, deren Beschaffenheit nirgends beschrieben ist.

Dunkel sind die weiteren Angaben über dieses Cellengebäude in v. 7—9. גָּדֵר ist eine Mauer, die zur Einfassung von Höfen, Weinbergen u. dgl. dient. Das Prädicat zu וְגָדֵר folgt in אֶל־פְּנֵי הַלְּשָׁכוֹת: eine Einfassungsmauer ging an der Fronte der Cellen hin (אֶל־פְּנֵי steht für עַל־פְּנֵי wie das correspondirende עַל־פְּנֵי הַהֵיכָל v. 8 zeigt). Der Lauf dieser Mauer (*n*) ist näher bestimt durch den Relativsatz: „welche nach außen gleichlaufend den Cellen in der Richtung des äußern Vorhofs d. h. gegen den äußern Vorhof hin lief. Die Länge dieser Mauer betrug 50 Ellen. Daraus ergibt sich, daß die Mauer nicht entlang der Nordseite des Gebäudes ging, denn da hätte sie 100 E. lang sein müssen, sondern längs der Schmalseite, die 50 E. betrug. Ob an der westlichen oder an der östlichen Schmalseite, läßt sich aus v. 7 nicht sicher bestimmen, obwol das אֶל פְּנֵי mehr für die östliche d. i. vordere, als für die westliche d. i. hintere Seitenfronte spricht. Für die östliche Schmalseite entscheidet das Folgende. Zur Motivirung der 50 E. Länge dieser Mauer ist v. 8 bemerkt: „denn die Länge der Cellen, welche dem äußern Vorhofe waren, betrug 50 Ellen, aber siehe nach der Tempelfronte zu 100 Ellen“. Hienach können „die Cellen, welche der äußere Vorhof hatte“, nur die Cellen sein, deren Fenster nach dem äußern Vorhofe zu lagen, also die auf der östlichen Schmalseite des Gebäudes; denn auf der westlichen Schmalseite lagen die Opferküchen (46, 19. 20). Die zweite Bestimmung des 8. V. — durch das auf Wichtiges hinweisende הִנֵּה eingeführt — soll der Mißdeutung des אֹרֶךְ חלשׁ׳ vorbeugen, daß man unter *Länge* nicht die Ausdehnung des Gebäudes von O. nach W. verstehe, wie in v. 2 und den meisten übrigen Maßbestimmungen. Der Gebrauch des אֹרֶךְ von der Ausdehnung der Schmalseite des Gebäudes ist auch nur durch אָרְכּוֹ „Länge der Mauer“ (v. 7) herbeigeführt, wo רֹחַב unstatthaft war, weil man unter רֹחַב Breite einer Mauer ihre Dicke versteht. פְּנֵי הַהֵיכָל ist die nach Norden gerichtete Außenseite des Tempelhauses. —

Eine weitere Bestätigung für die Lage der Einfassungsmauer an der östlichen Schmalseite des Gebäudes liefert der erste Satz des 9. V., in welchem übrigens die Lesart schwankt. Dat *Chet.* bietet מִתַּחְתָּה לְשָׁכוֹת, das *Keri* מִתַּחַת הַלְּשָׁכוֹת. Aber wie in den meisten Fällen ist auch hier das *Keri* eine schlechte Aenderung, hervorgegangen aus dem Anstoße, den die Masoreten teils an der ungewöhnlichen Anhängung der Singularform des Suffixes an תַּחַת, welches die Suffixa meist in Pluralform annimt, teils an dem Fehlen des Artikels bei לְשָׁכוֹת neben dem durch den Artikel bestimten Demonstrativum הָאֵלֶּה genommen haben. Diese beiden Abweichungen von der Regel aber berechtigen nicht zu Aenderungen, weil sie beide Analogien für sich haben. תַּחַת hat Singularsuffix nicht nur in תַּחְתֶּנָּה Gen. 2, 21 u. תַּחְתֵּנִי 2 Sam. 22, 37. 40 u. 48 anstatt תַּחְתָּי Ps. 18, 37. 40 u. 48, wo man es allenfalls dadurch erklären könte, daß dabei eine Richtung wohin gedacht werde (*Ges.* §. 103, 1 Anm. 3), sondern auch in תַּחְתָּם, welches häufiger vorkomt als תַּחְתֵּיהֶם, und zwar ohne Unterschied in der Bedeutung, vgl. z. B. Deut. 2, 12. 21. 22. 23. Jos. 5, 7. Hi. 34, 24 u. 40, 12 mit 1 Kg. 20, 24. 1 Chr. 5, 22. 2 Chr. 12, 10. Und לְשָׁכוֹת הָאֵלֶּה ist analog dem הַר הַגָּדוֹל Sach. 4, 7 und vielen andern Verbindungen, wo um bequemer Kürze willen die Kraft der Bestimmung (durch den Artikel) erst in die Mitte gesezt ist, vgl. *Ew.* §. 293[a] (S. 740). Wenn sonach das *Chet.* unbedingt für die ursprüngliche Lesart zu halten ist, so kann das Suffix am תַּחְתָּה nur auf גָּדֵר, welches *gener. com.* ist, zurückweisen: von unterhalb der Mauer aus waren diese Cellen d. i. die nach dem äußern Vorhof gerichteten Cellen, und der Sinn ist folgender: Nach unten hin waren diese Cellen durch die vor ihnen sich hinziehende Mauer verdeckt, so daß hier, wenn man von Osten her kommend den Blick auf diese Cellen richtete, sie aus der Mauer heraus sich zu erheben schienen. Hienach hat *Klief.*, welcher zuerst den Sinn dieses Satzes richtig erkant hat, über den Zweck dieser Mauer die Vermutung geäußert, die nach Osten gehenden Fenster der unteren Cellenreihe zu verdecken, so daß die Priester beim Anlegen ihrer Amtskleider nicht von außen her gesehen werden konten. — Mit הַמָּבוֹא folgt eine neue Bestimmung. Die Verbindung dieser Worte mit dem Vorhergehenden: „unterhalb dieser Cellen war der Eingang von Osten her" (*Bött.*) ergibt keinen Sinn, mit welchem sich eine vernünftige Vorstellung verbinden ließe, falls man nicht das מִן an מִתַּחְתָּה ignorirt. Daher haben schon die LXX das ihnen unverständliche וּמִתַּחְתָּה in *καὶ αἱ θύραι* (ופתחי) verwandelt, worin *Hitz.* ihnen gefolgt ist. Bei der richtigen Erklärung des וּמִתַּחְתָּה bedarf es solcher Conjectur nicht, weil dann mit הַמָּבוֹא ein neuer Satz beginnen muß. הַמָּבוֹא (wogegen das sinnlose *Keri* הַמֵּבִיא gar nicht in Betracht kommen kann) ist der Zugang oder der zu den Cellen führende Weg. Dieser war von Osten her, vom äußern Vorhofe her, nicht etwa vom innern Vorhofe aus, an dessen Nordgrenze das Gebäude lag. מֵהֶחָצֵר הַחִצֹנָה ist nicht zu בְּבֹאוֹ לָהֵנָּה zu ziehen, sondern dem מֵהַקָּדִים coordinirt, eine erläuternde Apposition desselben.

In v. 10—12 wird das im Süden der Schiedstätte gelegene Cellengebäude beschrieben, aber sehr kurz, indem außer der Bestimmung seiner Lage nur bemerkt wird, daß es in seiner ganzen Construction dem nörd-

lichen gleich war. Die Erklärung dieser Vv. aber bietet dennoch mancherlei Schwierigkeiten, die teils durch einen Textfehler, teils durch die unzweckmäßige masoretische Versabteilung, teils endlich durch die Kürze der Ausdrucksweise erzeugt worden sind. Im ersten Satze von v. 10 ist הַקָּדִים Schreibfehler für הַדָּרוֹם, durch das voraufgegangene מֵהַקָּדִים (v. 9) herbeigeführt. Denn דֶּרֶךְ הַקָּדִים steht mit dem folgenden אֶל־פְּנֵי הַגִּזְרָה in unvereinbarem Widerspruch. Das Gebäude lag an oder auf der Breitseite (רֹחַב) der Vorhofsmauer d. i. der Mauer, welche den innern Vorhof gegen den äußern begrenzte — gegenüber der Schiedstätte und des auf derselben befindlichen Gebäudes (אֶל־פְּנֵי von der Außenseite her ist sachlich gleich dem נֶגֶד in v. 1 und הַבִּנְיָן hier in deselben Bed. wie dort zu nehmen). Die Stellung dieses Cellengebäudes zu der Schiedstätte ist ganz dieselbe, wie sie v. 2 bei dem vorigen beschrieben ist. Wenn nun jenes laut v. 2 der Schiedstätte gegen Norden lag, so kann dieses ihr nur gegen Süden gelegen sein, also auf der Breitseite der Vorhofsmauer nicht in der Richtung gegen Osten (דֶּרֶךְ הַקָּדִים), sondern in der gegen Süden (דֶּרֶךְ הַדָּרוֹם), wie auch v. 12 u. 13 ausdrücklich gesagt ist. Hiegegen hat zwar *Klief.* eingewandt: „die *Breite* der den innern Vorhof umschließenden Mauer könne selbstverständlich nichts anders sein als die östliche Seite des innern Vorhofs“; allein an der östlichen Seite der innern Vorhofsmauer war für ein 100 Ellen langes Cellengebäude gar kein Raum vorhanden, da diese Mauer auf jeder Seite des Thorgebäudes nur 37 ½ Ellen lang (breit) war. Wolte man aber auch den Sinn des בְּרֹחַב גֶּדֶר הח׳ so abschwächen, daß es nur besagen solte, das Gebäude sei mit 10—20 Ellen auf oder an der Breite der Vorhofsmauer, mit den übrigen 80—90 Ellen aber frei in den äußeru Vorhof hinaus gelegen, wie *Klief.* auf dem „Grundplan“ die Lage desselben gezeichnet hat, so könte ein so gelegenes Gebäude nimmermehr als אֶל־פְּנֵי הַגִּזְרָה liegend bezeichnet werden, weil es nicht angesichts der Gisra lag, sondern von derselben so weit entfernt, daß nur die Nordwestecke desselben von der Südostecke der Gisra aus ein wenig sichtbar war. Ziehen wir außerdem noch in Betracht, daß in v. 13 u. 14, wo die Bestimmung der in v. 1—12 beschriebenen Cellengebäude angegeben wird, nur von Cellen des Nordens und des Südens, welche אֶל־פְּנֵי הַגִּזְרָה lagen, die Rede ist, so unterliegt es keinem Zweifel, daß unter רֹחַב die Breitseite der den innern Vorhof auf der Südseite von Osten nach Westen hin begrenzenden Mauer zu verstehen, und דֶּרֶךְ הַקָּדִים in דֶּרֶךְ הַדָּרוֹם zu ändern ist. — Bei v. 11 ist das richtige Verständnis durch sinnwidrige Abgrenzung des masor. Verses verdunkelt worden. Die Worte וְדֶרֶךְ לִפְנֵיהֶם gehören zu לְשָׁכוֹת v. 10: „Cellen und ein Weg vor ihnen“ d. h. Cellen mit einem Wege davor. דֶּרֶךְ entspricht dem מַהֲלַךְ v. 4. — כְּמַרְאֵה wie das Ansehen = anzusehen, gestaltet wie, gehört nicht zu דֶּרֶךְ in dem Sinne: gleichgestaltet dem Wege vor den Cellen, sondern zu לְשָׁכוֹת: Cellen mit einem Wege davor gleichgestaltet den Cellen gegen Norden. Die weiteren Sätze von כְּאָרְכָּן bis וּכְמִשְׁפְּטֵיהֶן gehören zusammen und enthalten zwei den vorhergehenden Aussagen lose untergeordnete Bestimmungen über die Punkte, in welchen die Cellen auf der Südseite denen auf der Nordseite gleich gestaltet waren, hängen also sachlich von

כְּמַרְאֵה ab und sind deutsch verständlich durch eine Präposition, etwa: in Bezug auf oder nach (*secundum*) anzuschließen. Die vier Worte enthalten übrigens zwei coordinirte Vergleichungen; die erste durch כֵּן — כְּ ausgedrückt, die zweite nur durch die Partikel כְּ vor dem מִשְׁפְּטֵיהֶן angedeutet (vgl. *Ew.* §. 360[a]). Die Suffixe aller vier Worte beziehen sich auf die Cellen im Norden, denen die im Süden in den genanten Beziehungen gleich erschienen. Der Sinn ist folgender: die Cellen im Süden waren anzusehen wie die Cellen im Norden, wie nach ihrer Länge so nach ihrer Breite und nach allen ihren Ausgängen sowie nach ihren Einrichtungen (מִשְׁפָּטִים eig. die ihrem Zwecke entsprechenden Normen d. i. die Art und Weise ihrer Einrichtung und Beschaffenheit; vgl. für diese Bed. Ex. 26, 30. 2 Kg. 1, 7). Das lezte Wort des W. וּכְפִתְחֵיהֶן gehört zu v. 12, zu וּכְפִתְחֵי הל׳, indem die Vergleichung durch כ — וכ ausgedrückt ist, wie Jos. 14, 11. Dan. 11, 29. 1 Sam. 30, 24 vgl. *Ew.* §. *l. c.* Auch tritt mit כפתחיהן eine andere Construction ein. וּכְפִתְחֵיהֶן ist Nominativ: und wie ihre (der nördlichen Cellen) Thüren, so waren auch die Thüren der gegen Süden gelegenen Cellen. Demnach braucht man weder וּכְפִתְחֵי willkürlich als Glosse zu streichen, wofür man sich nicht einmal auf die LXX berufen kann, noch braucht man sich zu der gekünstelten Erklärung zu verstehen, durch welche *Klief.* in diesen Worten die Erwähnung eines dritten Cellengebäudes angedeutet finden will. — Die weitern Bestimmungen in v. 12 erhalten Licht aus der Beschreibung der nördlichen Cellen. „Eine Thür war an der Spitze d. i. am Anfange des Wegs. דֶּרֶךְ entspricht dem Wege von 100 Ellen in v. 4 und ראשׁ דֶּרֶךְ ist die Stelle, wo dieser, nach dem südlichen Thorgebäude des innern Vorhofs sich hinziehende Weg anfing d. h. mit dem Gange vor den Cellen (v. 4) zusammenstieß. Die weitere Bestimmung über diesen Weg ist für uns nicht recht klar, weil die Bed. des *ἁπ. λεγ.* הֲגִינָה ungewiß ist. Im Chald. u. Rabbin. bedeutet das Wort *decens, conveniens.* Nehmen wir es in dieser Bed., dann ist הַגְּדֶרֶת הֲגִינָה die (diesen Cellen) entsprechende Mauer, d. i. die welche vor der östlichen Schmalseite des Gebäudes gleichlaufend mit den Cellen gezogen war, die beim nördlichen Gebäude in v. 7 beschriebene 50 E. lange Mauer (Für das Fehlen des Artikels bei הֲגִינָה nach dem determinirten Substantive vgl. 39, 27. Jer. 2, 21 u. a.). Dazu paßt auch בִּפְנֵי *in conspectu*, das nicht für ganz gleichbedeutend mit לִפְנֵי zu halten ist. Denn der in Rede stehende Weg war an seinem oberen Ende dieser Mauer gerade gegenüber, indem die Mauer rechtwinklig auf den Weg zuging. Die lezten Worte v. 12 sind abgekürzte Wiederholung von v. 9[b]; דֶּרֶךְ הַקָּדִים ist = הַמָּבוֹא מֵהַקָּדִים der Weg von Osten her beim Kommen zu ihnen d. h. wenn man zu diesen Cellen ging.

Diese beiden[1] Cellengebäude waren nach v. 13 u. 14 zu heiligen Cellen bestimt, in welchen die amtirenden Priester die hochheiligen Opfer

1) Denn daß der Relativsatz: „welche vor der Schiedstätte waren" zu den beiden Subjecten: Cellen des Nordens und Cellen des Südens gehört und nicht von einem dritten Gebäude an der Ostmauer handelt, wie *Klief.* meint, bedarf nach dem oben S. 423 f. über diese Annahme Bemerkten keines weiteren Beweises.

niederlegen und essen und die heiligen Amtskleider, in welchen sie dem Herrn nahten, an- und ablegen solten. קָדְשֵׁי הַקֳּדָשִׁים waren was von dem Speisopfer nicht auf dem Altare angezündet wurde (Lev. 2, 3. 10. 6, 9—11. 10, 12 vgl. m. bibl. Archäol. §. 52) und das Fleisch von allen Sünd- und Schuldopfern, mit Ausnahme der für den Hohenpriester und die ganze Gemeinde gebrachten Sündopfer, von welchen das Fleisch außerhalb des Lagers verbrant werden solte, vgl. Lev. 6, 19—23. 7, 6. Alle diese Opferteile hießen hochheilig, weil die Priester als Vertreter Jehova's sie essen solten, mit Ausschluß nicht nur aller Laien, sondern auch ihrer Familien (Frauen und Kinder), vgl. m. Archäol. I §. 45 u. 47. Von dem Essen (יֹאכְלוּ) ist das Deponiren (יַנִּיחוּ) der hochheiligen Opferteile unterschieden, weil weder das mit Oel gemengte Mehl des Speisopfers noch das Fleisch der Sünd- und Schuldopfer sogleich nach Darbringung des Opfers von den Priestern verzehrt werden konte, sondern jenes erst gebacken, dieses erst gekocht werden mußte, bis zu dieser Zubereitung aber nicht an irgend einen beliebigen Ort hingelegt werden durfte. An einem heiligen Orte solte auch das An- und Ablegen, sowie die Aufbewahrung der heiligen Amtskleider stattfinden. בְּבֹאָם bei ihrem Kommen *sc.* zum Altare oder in das Heilige, um Dienst zu tun. — Das Nichthinausgehen aus dem Heiligen in den äußern Vorhof gilt von dem Gehen in den Vorhof unter das dort versammelte Volk; denn um von dem Altare zu den heiligen Cellen zu gelangen, mußten sie durch das Binnenthor hinaus und von da auf den zu diesen Cellen sich hinziehenden Weg (Taf. I *l*) dorthin gehen.

V. 15—20. **Der Umfang des heiligen Bezirks um den Tempel.** V. 15. *Und als er die Maße des innern Hauses vollendet hatte, führte er mich hinaus den Weg des Thores, welches nach Osten gerichtet ist, und maß da rings herum.* V. 16. *Er maß die Ostseite mit der Meßruthe fünfhundert Ruthen an der Meßruthe ringsum;* V. 17 *er maß die Nordseite fünfhundert Ruthen an der Meßruthe ringsum;* V. 18 *die Südseite maß er fünfhundert Ruthen an der Meßruthe;* V. 19 *wandte sich herum nach der Westseite, maß fünfhundert Ruthen an der Meßruthe.* V. 20. *Nach den vier Winden maß er es. Eine Mauer hatte es rings herum; die Länge war fünfhundert und die Breite fünfhundert, um zwischen dem Heiligen und dem Gemeinen zu scheiden.* — Ueber das Areal, dessen Messung in diesen Vv. berichtet und dessen Länge und Breite v. 20 zu fünfhundert angegeben wird, sind von Alters her die Ansichten geteilt, indem schon die LXX und ihnen folgend *J. D. Mich. Bött. Maur. Ew. Hitz.* darunter den Raum verstehen, welchen der Tempel mit seinen beiden Vorhöfen eingenommen hat. Da dieser Raum aber nach Zusammenstellung der in c. 40—42, 15 angegebenen Maße 500 Ellen lang und eben so breit war (s. S. 389), so haben die LXX das W. קָנִים in v. 16. 18 u. 19 weggelassen, in v. 17 aber in *πήχεις* verwandelt und dieses Wort auch zu den Zahlen in v. 20 hinzugesezt. Hienach würde in unsern Vv. nur der äußere Umfang der Tempelarea gemessen werden, und die Mauer, welche 500 E. lang und 500 E. breit war (v. 20), die 40, 5 erwähnte Einfassungsmauer des äußern Vorhofs sein. Mit dieser Ansicht ließe sich v. 15 allenfalls vereinigen. Denn falls man auch unter dem „innern Haus" nicht blos das

Tempelhaus, worauf der Ausdruck zunächst hindeutet, sondern den gesamten innern Bau d. h. alles was im innern und äußern Vorhofe sich an Gebäuden fand, und unter dem Ostthore das östliche Thor des äußern Vorhofs versteht, so besagt doch מְדָדוֹ סָבִיב ס' er maß es ringsum, nur, daß er außerhalb dieses Thores rings herum etwas maß. Das Suffix an מְדָדוֹ ist unbestimt und läßt sich auf keins der vorhergenanten Objecte, weder auf הַשַּׁעַר noch auf הַבַּיִת הַפְּנִימִי beziehen. Das innere Haus hatte er ja schon gemessen und auf das Thor passen nicht die folgenden Maßbestimmungen. Auch auf הַבַּיִת läßt sich das Suffix nicht beziehen: *illam sc. aedem* (*Ros.*), wenigstens läßt sich diese Beziehung nicht aus v. 20 erhärten. Dennoch könte man an ein Messen der Außenseiten des ganzen unter den Begriff des innern Hauses zusammengefaßten Baues denken und die v. 20 genante Mauer für das halten, was der Länge und Breite nach außen herum gemessen worden wäre. Aber schon mit v. 20 läßt sich diese Ansicht schwer vereinigen und mit den v. 16—19 gegebenen Maßbestimmungen ist sie völlig unvereinbar. Selbst wenn man קָנִים in v. 16. 17. 18. 19 als Glosse streichen wolte, so besagen doch die Worte: „er maß die Ostseite mit der Meßruthe: 500 an der Meßruthe" nach bekanter hebr. Ausdrucksweise s. v. a. 500 Ruthen; eben so unzweifelhaft als מֵאָה בָּאַמָּה hundert an der Elle = 100 Ellen sind; s. zu 40,21. S. 387 am Ende. Die Verwerfung des קָנִים als vermeintliche Glosse ist also nicht blos willkürlich, sondern auch nutzlos, da der Zusatz בִּקְנֵה הַמִּדָּה auch ohne קָנִים besagt, daß die fünfhundert nicht Ellen, sondern Ruthen sind.[1] Das סָבִיב in v. 16 u. 17 ist nicht so zu verstehen, als habe er auf der Ost- und der Nordseite je ein Quadrat von 500 Ruthen Länge und Breite gemessen, sondern deutet nur an, daß er nach allen Seiten hin gemessen hat, wie aus v. 20 klar erhellt. Denn hienach hatte der Raum, der nach jeder Weltrichtung hin zu 500 Ruthen gemessen war, eine Ringmauer, welche auf jeder Seite 500 Ruthen lang war. Dies ergibt ein Areal von 250,000 □ Ruthen, während der Tempel mit dem innern und äußern Vorhofe nur einen Quadratraum von 500 Ellen Länge und Breite oder 250,000 □ Ellen einnahm. Hieraus erhellt klar, daß die in v. 15—20 berichtete Messung sich nicht auf den Raum bezieht, welchen der Tempel mit seinen Vorhöfen einnahm, also auch die Mauer, welche der gemessene Raum ringsum hatte (v. 20), nicht die 40,5 erwähnte äußere Vorhofsmauer sein kann, deren Seiten nicht mehr als 500 Ellen jede betrugen. Vielmehr wird rings um diese den Tempel mit seinen Vorhöfen umgebende Mauer ein weiterer

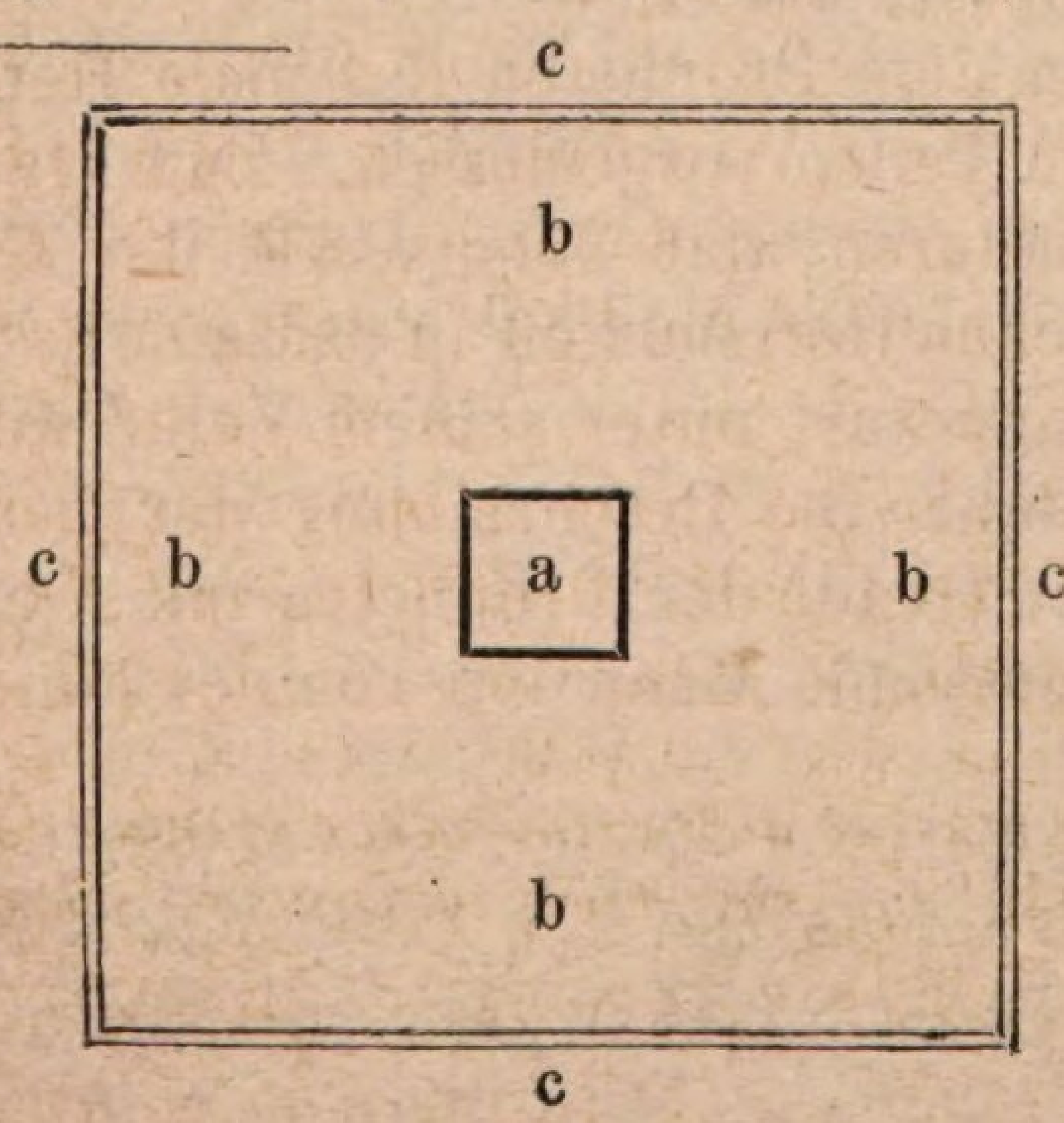
1) Das חֲמֵשׁ אַמּוֹת statt חֲמֵשׁ מֵאוֹת v. 16 ist für den Beweis, daß Ellen, nicht Ruthen gemeint seien, ganz unbrauchbar, da eine Verschreibung offenbar vorliegt und selbst von den Masoreten anerkant ist. Interessant ist die Ansicht des *R. ben-Ascher* über diese Schreibung. *Prof. Dr. Delitzsch* hat mir aus einem in seinem Besitze befindlichen von einem Codex der königl. Bibliothek zu Kopenhagen copirten Fragmente darüber folgendes mitgeteilt. *R. ben-Ascher* rechnet אמות zu den מוקדם ומאוחר d. h. *ὕστερον πρότερον* geschriebenen Wörtern, deren im ganzen A. Test. 47 vorkommen sollen, von welchen *ben Ascher l. c.* beispielsweise folgende anführt: גֹּלָן Jos. 20, 8. 21, 27. וַיִּקָּלֲהוּ 2 Sam. 20, 14. בְּעַבְרוֹת 2 Sam. 15, 28. וַהֲימִשֵׁנִי Richt. 16, 26. וַתָּרֹאנָה 1 Sam. 14. 27.

Raum von 500 Ruthen Länge und Breite abgemessen, „um zwischen Heiligem und Profanem zu scheiden“ d.i. ein Raum, welcher einen Scheidebezirk zwischen dem Heiligtume und dem gemeinen Lande bilden solte. Diese Zweckangabe über den auf allen vier Seiten des „innern Hauses“ abgemessenen Raum läßt darüber keinen Zweifel übrig, daß nicht die Länge der Umgebungsmauer des äußern Vorhofs gemessen worden, sondern ein Raum außerhalb dieser Mauer. Mit der Beziehung des Suffixes an מְדָדוֹ v.20 wie v.15 auf diese Mauer ist der folgende Satz חוֹמָה לוֹ סָבִיב „eine Mauer war ihm ringsum“ unvereinbar, indem das לוֹ sich nur auf die durch das Suffix an מְדָדוֹ bezeichnete Sache beziehen kann. Diese Sache d.i. der ringsum d.h. auf jeder der vier Seiten 500 Ruthen lange und breite Raum hatte eine Mauer, die ihn nach außen umschloß und die Scheidung zwischen dem Heiligen und Gemeinen abgrenzte. הַקֹּדֶשׁ ist demnach הַבַּיִת הַפְּנִימִי „das innere Haus“, dieses aber ist nicht das Tempelhaus mit seinem Seitenanbau, sondern das Heiligtum des Tempels mit seinen beiden Vorhöfen und deren Gebäuden, welches c.40,5 — 42,12 gemessen war.

Die Gründe aber, die man gegen diese den Textworten einzig entsprechende Auffassung unserer Vv. und zur Rechtfertigung der von den LXX vorgenommenen Textänderungen vorgebracht hat, sind ohne alle Bedeutung. Nach *Bött.* (S.355), *Hitz.* u. A. soll קָנִים falsche Glosse sein, 1) „weil gleich בִּקְנֵה הַמִּדָּה dabei steht, was nach קנים ganz entbehrlich wäre, aber auch die Glosse veranlaßt haben kann.“ Allein dies spricht viel mehr gegen die Verdächtigung des קָנִים als Glosse, da wie schon bemerkt durch בִּקְנֵה הַמִּדָּה auch ohne קָנִים nach hebr. Ausdrucksweise die „fünfhundert“ als Ruthen bestimt werden. Ez. hat aber בִּקְנֵה הַמִּדָּה noch hinzugesezt, um recht deutlich auszudrücken, daß es sich hier nicht um Ellen handle, sondern um eine neue außerordentliche Maßbestimmung, für welche der frühere Tempel nichts Entsprechendes aufzuweisen hatte. Und die LXX haben durch Beibehaltung dieses Zusatzes: ἐν καλάμῳ τοῦ μέτρου ihrer Verwandlung der Ruthen in Ellen selbst das Urteil gesprochen; wogegen auch die Berufung darauf, daß der Talmud *Midd.* c.2 (nicht 5) gleichfalls dem הַר הַבַּיִת nur 500 Ellen gebe, nichts verschlägt, da diese talmudische Beschreibung von dem geschichtlichen Tempel handelt, nicht von dem prophetischen Tempelbilde Ezechiels, obwol die Rabbinen verschiedene Bestimmungen aus diesem auf jenen übertragen haben. Noch schwächer ist der 2. u. 3. Grund: „weil nach Ruthen in der Mehrheit sonst nirgends ausdrücklich gemessen wird, dagegen אַמָּה als das gewöhnliche, sich von selbst verstehende Maß oft ausgelassen wird. Denn die erste Behauptung wird nicht nur durch unsere Vv., sondern auch durch c.45,1 ff. 48,16 ff. als unrichtig erwiesen, der andern aber fehlt jede Beweiskraft. Mehr Schein hat der lezte Grund, „daß die 500 Ruthen auf das Heiligtum nicht passen, weil sich dann der Bau der Vorhöfe und Thore nach bisherigen Maßen wie ein Häuflein in dem weiten Umkreis von 20,000 (?) Ruthen ausnähme“. Allein obgleich der für die Scheidung zwischen Heiligem und Profanem um den Tempelbau herum abgemessene Raum nach dem hebr. Texte 5 mal so lang und breit oder

25 mal so groß als der Umfang des Tempels mit seinen Vorhöfen ist*, so wird doch dadurch das Ansehen des Tempels mit seinen Vorhöfen nicht verkleinert, weil der umliegende Raum nicht mit Gebäuden bedeckt ist, vielmehr wird die Bedeutung des Tempels mit seinen Vorhöfen dadurch erhöht, daß er durch einen so großen Umgebungsraum von dem Gemeinen geschieden wird. Diese starke Scheidung ist dem Ezechielschen Tempel eigentümlich, und dient wie viele andere Einrichtungen des neuen Heiligtums und Cultus zur Versinnlichung der unentweihbaren Heiligkeit dieses Heiligtumes. Das frühere Heiligtum hatte dem nichts Entsprechendes, und es ist nicht richtig, wenn *Klief.* meint, daß bei der Stiftshütte und dem Salom. Tempel diesem Zwecke der äußere Vorhof gedient habe, welcher bei dem Ezechielschen Tempel auch ein zum Heiligtume Gehöriges und selbst Heiliges geworden sei. Die Stiftshütte hatte gar keinen äußern Vorhof und beim Salom. Tempel bildete der äußere Vorhof auch schon einen Bestandteil des Heiligtumes, den freilich das Volk betreten konte, wenn es dem Herrn mit Opfern und Gaben nahen wolte; aber dies soll auch beim Ezechielschen Tempel, wenn gleich mit gewissen Beschränkungen, bleiben, vgl. 46,9 u. 10. Nur grenzte beim Salom. Tempel der äußere Vorhof unmittelbar an den gemeinen Boden der Stadt und des Landes, so daß die durch die Sünde des Volks erzeugte Verunreinigung des Landes ohne weiteres auch in den heiligen Raum der Vorhöfe eindringen konte. Dem soll in dem Heiligtume der Zukunft durch diesen zur Scheidung des Heiligen vom Gemeinen abgesonderten Umgebungsraum eine Schranke gesezt werden. Für diesen Raum von 500 Ruthen ins Gevierte bot allerdings die Oberfläche des Morija keinen Platz, aber der neue Tempel soll auch nicht auf dem wirklichen Morija erbaut werden, sondern auf einem sehr hohen Berg liegen, welchen der Herr bei Aufrichtung desselben für diesen Zweck erhöhen und zubereiten wird. Uebrigens kann der Umstand, daß der Morija für den Umfang des neuen Tempels und seiner Umgebung viel zu klein ist, schon deshalb keine Instanz gegen die Richtigkeit unserer Auffassung der in Rede stehenden Verse bilden, weil in c. 45 u. 48 noch weitere, hiemit in vollem Einklang stehende Bestimmungen über die Absonderung des Heiligtums von dem übrigen Lande folgen, welche unwiderleglich zeigen, daß der von Ez. geschaute Tempel seinen Platz nicht in dem alten Jerusalem erhalten soll.

*



a) Umfang des Tempels mit beiden Vorhöfen, 500 E. ins Gevierte.

b) Umgebungsraum, 500 Ruthen = 3000 Ellen ins Gevierte.

c) Bezirk von 50 Ellen Breite rings um den Umgebungsraum c. 45, 2.

Cap. XLIII, 1—12. Der Einzug der Herrlichkeit des Herrn in den neuen Tempel.

V. 1. *Und er führte mich zum Thore, dem Thore das gegen Osten blickte.* V. 2. *Und siehe die Herrlichkeit des Gottes Israels kam vom Osten her und ihr Schall war wie der Schall vieler Wasser, und die Erde leuchtete von seiner Herrlichkeit.* V. 3. *Und die Erscheinung, welche ich sah, war anzusehen eben so wie die Erscheinung, welche ich gesehen, da ich kam die Stadt zu vernichten, und Erscheinungen (waren's) wie die Erscheinung, welche ich am Flusse Chebar gesehen; und ich fiel auf mein Angesicht nieder.* V. 4. *Und die Herrlichkeit Jehova's kam in das Haus den Weg des Thores, dessen Richtung gegen Osten ist.* V. 5. *Und Wind hob mich empor und brachte mich in den innern Vorhof, und siehe die Herrlichkeit Jehova's erfüllete das Haus.* V. 6. *Und ich hörte einen zu mir Redenden vom Hause her, und ein Mann war neben mir stehend.* V. 7. *Und er sprach zu mir: Menschensohn: die Stätte meines Thrones und die Stätte meiner Fußsohlen, woselbst ich wohnen werde inmitten der Söhne Israels in Ewigkeit! und nicht wird das Haus Israel ferner verunreinigen meinen heiligen Namen, sie und ihre Könige, durch ihre Hurerei und durch die Leichname ihrer Könige, ihre Höhen,* V. 8 *da sie ihre Schwelle an meine Schwelle und ihre Thürpfosten an meine Thürpfosten sezten, und nur die Wand zwischen mir und ihnen war, und sie meinen heiligen Namen verunreinigten durch ihre Greuel, welche sie taten, so daß ich sie in meinem Zorne vernichtete.* V. 9. *Nun werden sie ihre Hurerei und die Leichname ihrer Könige entfernen von mir, und ich werde in ihrer Mitte wohnen in Ewigkeit.* V. 10. *Du Menschensohn, mache dem Hause Israel kund dieses Haus, daß sie sich schämen ihrer Missetaten und den wolbemessenen Bau messen.* V. 11. *Und wenn sie sich schämen alles dessen was sie getan, so zeige ihnen das Bild des Hauses und seine Einrichtung, und seine Aus- und Eingänge, und alle seine Bildungen und alle seine Satzungen, und alle seine Bildungen und alle seine Gesetze, und schreibe es auf vor ihren Augen, daß sie behalten seine ganze Gestaltung und alle seine Satzungen und dieselben tun.* V. 12. *Das ist das Gesetz des Hauses: auf dem Gipfel des Berges sein ganzes Gebiet rings herum ist Allerheiligstes. Siehe das ist das Gesetz des Hauses.*

Fertig dastehend hatte der Engel dem Propheten das neue Heiligtum gezeigt und nach seinen einzelnen Teilen vorgemessen. Zum Hause Gottes wurde dieser Bau aber erst dadurch, daß Jehova als der Gott Israels durch den Einzug seiner göttlichen Herrlichkeit in dasselbe es zur Wohnung seiner göttlichen Gnadengegenwart unter seinem Volke weihte.[1] Mit diesem Weihacte schließt daher die Beschreibung des neuen Tempels. Um diese Tat der göttlichen Gnade den Propheten mit Augen schauen zu lassen, dazu führte der messende Mann ihn von der äußern

1) *Ἐπιφαίνεται ὁ Δεσπότης καὶ τῆς οἰκείας δόξης τὸν οἶκον πληροῖ, δεικνὺς, ὅτι οὐ μόνον οἰκοδομηθήσεται, ἀλλὰ καὶ τῆς θείας ἐνεργείας πληρωθήσεται. Theodoret.*

Umgebung des Tempels (42, 15—20) wieder zum Ostthore zurück v. 1. Gemeint ist das östliche Thor des äußern Vorhofs; denn erst v. 5 wird Ez. in den innern Vorhof versezt und nach 44, 1 nach dem Ostthore des äußern Vorhofs *zurück*gebracht. Vor diesem Thore stehend sieht er die Herrlichkeit des Gottes Israels des Weges von Osten her kommen mit gewaltigem Schalle und mit ihrem Lichtglanze die Erde erleuchtend. Das Kommen der Theophanie von Osten her weist auf 10, 19. 11, 1 u. 23 zurück, wo die Schechina beim Verlassen des alten Tempels zum Ostthore hinauszog und sich auf den östlich von Jerusalem gelegenen Berg erhob. Von Osten kehrt sie daher zurück, um in den neuen Tempel einzuziehen. Schon dieser Umstand zeigt, daß dieser Einzug der göttlichen Herrlichkeit in den neuen Tempel an sich nicht ein neues höheres Gnadenverhältnis begründet, sondern nur das Verhältnis wiederherstellen soll, welches vor der Verstoßung Israels in das Exil bestanden hatte. In gleicher Weise hatte Jehova die Stiftshütte und den Salom. Tempel zur Stätte seines Gnadenthrones in Israel geweiht, vgl. Ex. 40, 34f. 1 Kg. 8, 10f. u. 2 Chron. 5, 13f. u. 7, 1—3, woher der Ausdruck: מָלֵא כְבוֹד־יְהוָֹה אֶת־בֵּית יְהוָֹה in v. 5 entlehnt ist. Zwar finden *Häv*, *Klief.* u. A. neben dieser Uebereinstimmung einen Unterschied darin, daß die Herrlichkeit Jehova's bei der Stiftshütte und dem Salom. Tempel in der Wolke erscheint, hier dagegen in jener eigentümlichen Gestalt, welche Ez. bereits früher zu wiederholten Malen gesehen hatte. Allein aus der Nichterwähnung der Wolke in unsern Vv. läßt sich ein Unterschied nicht folgern. Denn daß die Wolke auch bei der von Ezech. geschauten Manifestation der göttlichen Herrlichkeit nicht gefehlt hat, erhellt ganz deutlich aus den Worten Ez. 10, 3: die *Wolke* erfüllte den innern Vorhof und erhoben hatte sich die Herrlichkeit Jehova's von den Cherubim zur Schwelle des Hauses, *und das Haus war erfüllet von der Wolke* und der Vorhof voll vom Glanze der Herrlichkeit Jehova's. Wenn also in v. 3 nachdrücklich bezeugt und auch von *Klief.* anerkant wird: die Gotteserscheinung, die in den Tempel einzog, war gleich der Erscheinung, die Ez. am Chaboras und vor der Zerstörung des Tempels geschaut hat, bei der lezt genanten Erscheinung aber die Wolke neben dem Lichtglanze der göttlichen Doxa zu sehen war, so wird die Wolke auch beim Einzug in den neuen Tempel nicht gefehlt haben, und ist nur nicht ausdrücklich erwähnt, weil sie keinen Gegensatz zu dem Lichtglanze, keine Verdunklung der Glorie der göttlichen Herrlichkeit bildete, sondern als Lichtwolke nur die atmosphärische Umkleidung der Theophanie war. Wenn aber die Wolke keinen Gegensatz zu dem Lichtglanze der göttlichen Doxa bildete, so läßt sich auch aus den Worten: und die Erde leuchtete von seiner Herrlichkeit, ein Unterschied zwischen dieser und den früheren Manifestationen der göttlichen Herrlichkeit bei Einweihung der Stiftshütte und des Salomon. Tempels nicht folgern, zumal diese Worte nicht besagen, daß es Licht auf Erden wurde, sondern nur daß die Erde von der göttlichen Herrlichkeit leuchtete, d. h. daß das Einherziehen derselben einen leuchtenden Schein auf den Erdboden warf, wonach diese Bemerkung nur dazu dient, die Stärke des Lichtglanzes dieser Theophanie anzudeuten. Die W. קוֹלוֹ כְּקוֹל וגו׳ sind

nach 1,24 zu verstehen, nicht von einer Stimme des erscheinenden Gottes (*Klief.*), sondern beschreiben das laute Getöne, welches die Bewegung der Gotteserscheinung durch das Rauschen der Flügel der Cherubim hervorbrachte. Dieses glich dem Brausen mächtiger Wasserwogen. In v. 3 ist die Ausdrucksweise וּכְמַרְאֵה הַמַּרְאֶה — — כַּמַּרְאֶה etwas schwerfällig aber correct hebräisch, und die Bemerkung, mit welcher *Hitz.* seine Textänderung des וכמראה in ומראה rechtfertigen will, daß כמראה „so die Erscheinung bedeuten würde, wogegen Ezech. die jetzige Erscheinung durch die bekante frühere verdeutlichen will", sprachlich falsch. Wenn der Hebräer bei Vergleichungen zwei כְּ anwendet, die wir deutsch durch *so — wie* zu geben pflegen, so stelt er immer die Sache, mit welcher er eine andere vergleicht, vorauf und läßt die Sache die verglichen werden soll, hinterdrein folgen. So besagt z. B. וְהָיָה כַצַּדִּיק כָּרָשָׁע Gen. 18,25 nicht: daß es wie dem Gerechten so dem Gottlosen ergehe, sondern umgekehrt: daß es dem Gerechten eben so wie dem Gottlosen ergehe, oder Gen. 44,18: כִּי כָמוֹךָ כְּפַרְעֹה nicht: denn wie du so ist Pharao, sondern vielmehr: denn du bist eben so wie Pharao. Nach dieser genuin hebr. Ausdrucksweise ist auch in unserm V. die jetzige Erscheinung der göttlichen Herrlichkeit zuerst genant und dann die frühere, der die jetzige gleich erschien; und selbst der Schein des Pleonasmus מַרְאֵה הַמַּרְאֶה fält weg, wenn wir מַרְאֵה durch: Ansehen verdeutschen: das Ansehen der Erscheinung, welche ich sah, war eben so wie die Erscheinung . . . כְּבֹאִי לְשַׁחֵת וגו׳ bezieht sich auf die ekstatische Versetzung des Propheten nach Jerusalem c. 8—11, um die Zerstörung der Stadt zu schauen, vgl. besonders 8,4. 9,1 ff. „Der Prophet zerstörte die Stadt ideell durch seine Weissagung, von der die Erfüllung nur die objective Kehrseite bildet" (*Hitz.*). וּמַרְאוֹת ist in loser Apposition angereiht: es waren Erscheinungen, Gesichte, und der Plural wie in מַרְאוֹת אֱלֹהִים 1,1. 40,2 zu fassen. Zum Folgenden vgl. 3,23. 10,15. Zu v. 5ª vgl. 3,14. 11,24.

Bei v. 6 u. 7 fragt es sich, wer v. 7 zum Propheten redet, ob Jehova der in den Tempel eingezogen ist, oder der Mann, welcher neben Ez. im innern Vorhofe stand. Daß מִדַּבֵּר אֵלַי hier wie 2,2 Jehova ist, unterliegt keinem Zweifel; wol aber sind die Ausll. darüber geteilter Ansicht, ob Jehova unmittelbar oder durch den neben dem Propheten stehenden Mann zu ihm geredet hat. *Häv.* premirt das *hitp.* מִדַּבֵּר und meint, Ez. höre im Innern des Heiligtums eine Unterredung Gottes, in Folge deren der Engel neben ihm stehe, wonach die Rede Gottes hauptsächlich in dem Befehle besteht, dem Ez. die v. 7 folgende göttliche Offenbarung mitzuteilen. Diese Ansicht wird schon durch das von *Häv.* übersehene אֵלַי bei מִדַּבֵּר als irrig widerlegt. Dagegen meint *Klief.*: die v. 7 mitgeteilte Rede, welche von dem מִדַּבֵּר komme, sei von Gott selbst unmittelbar zu dem Propheten gesprochen, denn er höre sie, ehe von dem Manne geredet wird, und von dem Manne werde weder hier noch im Folgenden gesagt, daß er geredet habe. Vielmehr erscheine hier und im Folgenden, auch 46,20. 24. 47, 6. 7, als der Redende immer Gott selber, und der Mann immer nur als der, welcher den Propheten führt. Allein auch dies ist nicht richtig. Die Stellen 46,20 u. 24 vgl. mit v. 19 u. 21, ebenso 47,6. 8 vgl. mit v. 1 u. 4

zeigen unleugbar, daß der Mann, welcher den Propheten führt, auch zu ihm redet. Demnach müssen wir auch hier bei unserm V. uns die Sache so vorstellen, daß der vom Tempel aus zu dem Propheten Redende durch den neben ihm stehenden Mann zu ihm geredet hat, und daß אִישׁ das Subject zu וַיֹּאמֶר v. 7 ist; woraus jedoch nicht folgt, daß auch der מִדַּבֵּר ein Engel wäre, der nicht aus dem Allerheiligsten heraus, sondern nur vom Hause her zum Propheten rede, wie *Hitz.* die Sache gefaßt hat. Der Sinn ist vielmehr dieser: Ezech. hört aus dem Heiligtume heraus Gott mit ihm sich unterreden, während ein Mann d.i. ein Engel neben ihm steht und das Folgende zu ihm spricht. אִישׁ ist in diesem Falle nicht irgendwelcher Engel, der im Namen Jehova's spricht, sondern ist der Engel Jehova's, der Sprecher Gottes, ὁ λόγος τοῦ θεοῦ Joh. 1, 1 ff. Dieser nach seinem äußern *habitus* als אִישׁ bezeichnete Engel des Herrn ist aber identisch mit dem Engel, der von c. 40, 3 an dem Propheten den Tempel gezeigt und aufgemessen hat. Denn nach 47, 1 ff. hat dieser אִישׁ auch eine Meßruthe und mißt. Das Fehlen des Artikels bei אִישׁ v. 6 aber, welches *Klief.* abhält, diese Identität anzunehmen, deutet nicht bestimt darauf hin, daß hier ein anderer Mann als Begleiter des Propheten als der bisherige eingeführt werden soll, sondern läßt die Identität dieses אִישׁ mit jenem nur unbestimt, so daß dieselbe sich erst aus dem weitern Verlauf der Dinge ergibt, weil es hier weder darauf ankam, durch Setzung des Artikels diese Identität festzustellen, noch darauf, den Vermittler der Rede Gottes genauer zu bestimmen, sondern allein darauf, die folgende Rede als Rede Gottes einzuführen. Die Rede begint mit der Erklärung Gottes: daß der Tempel, in welchen die Herrlichkeit des Herrn sichtbar eingezogen war, der Ort seines Thrones sei, woselbst er ewig unter den Söhnen Israels wohnen wolle. Das אֶת־מְקוֹם ist eine Breviloquenz, in welcher אֵת *nota accus.* ist und man ein רְאֵה oder הִנֵּה in Gedanken zu suppliren hat: siehe da den Ort. מְקוֹם כַּפּוֹת רַגְלַי der Ort meiner Fußsohlen vgl. Jes. 60, 13 ist s. v. a. Schemel meiner Füße Jes. 66, 1. Fußschemel Gottes wird 1 Chr. 28, 2 u. Ps. 132, 7 die Bundeslade genant, vgl. Ps. 99, 5 u. Thren. 2, 1 wo vielleicht der Tempel so bezeichnet ist. Dies gilt auch von dem Throne Jehova's, indem Gott über den Cherubim der Bundeslade im Allerheiligsten thronte, vgl. Ex. 25, 22. 1 Sam. 4, 4 u. a. In dem Heiligtume welches Ez. schaut, wird der Bundeslade nicht gedacht, und die Nichterwähnung derselben ist wol nicht für ein bloßes Uebergehen dieses Geräthes zu halten, wie denn überhaupt außer den Altären kein einziges Tempelgeräthe, weder Schaubrottisch noch Leuchter, genant ist. Die Bundeslade ist nicht genant, weil der neue Tempel dieses Geräthe nicht haben wird, weil man, wie Jer. 3, 16 sagt, in der messianischen Zeit der Bundeslade nicht mehr gedenken und sie nicht vermissen wird. לְעוֹלָם wie 37, 26 u. 28. Darin gipfelt die Verheißung. לְעוֹלָם gilt weder von der Stiftshütte, noch vom Salom. Tempel, in welchen Jehova zwar auch Wohnung gemacht hatte, aber nicht auf ewig. Diese Heiligtümer verließ er wieder und gab sie der Zerstöruug preis, weil die Israeliten seinen heiligen Namen durch Götzendienst entweiht hatten. Dies wird nach Errichtung des neuen Heiligtums nicht mehr geschehen. לֹא יְטַמְּאוּ v. 7 ist nicht Jussiv, sondern Futurum:

sie werden nicht mehr verunreinigen, weil sie durch das Strafgericht des Exils zur Erkentnis ihrer Sünden kommen, daß sie sich derselben schämen, und weil der Herr seinen Geist über sie ausgegossen haben wird, vgl. 37,23 ff. 39,29. — Früher (v. 7ᵇ) aber entweihten sie Gottes heiligen Namen durch ihre geistige Hurerei (vgl. c. 16) und durch todte Götzen, für die sie in der nächsten Nähe der Wohnung Jehova's, nämlich selbst in den Tempelvorhöfen, Höhen errichteten, so daß Jehova nur durch eine Wand von den Götzen geschieden war. Dies ist im Allgemeinen der Sinn von v. 7ᵇ u. 8, in welchen die Erklärung des פִּגְרֵי מַלְכֵיהֶם schwierig ist. *Ros. Häv.* u. A. verstehen unter den „Leichen ihrer Könige" die todten Wesen der Götzen, dagegen *Ew. Hitz. Klief.* nehmen den Ausdruck eigentlich von den Leichnamen der Könige, die man in der Nähe des Tempels begraben habe, so daß der Tempel durch die Nähe dieser Gräber verunreinigt worden sei. Allein gegen diese leztere Ansicht spricht schon der Umstand entscheidend, daß sich kein Fall von Bestattung eines Königs in der Nähe des Tempels nachweisen läßt, da Neh. 3, 15 hiefür keine Andeutung liefert, und die Königsgräber auf dem Zion dem Tempel nicht so nahe lagen, daß derselbe dadurch verunreinigt werden konte. Ferner ist mit dieser Ansicht בָּמוֹתָם unvereinbar, weshalb *Ew.* u. *Hitz.* בְּמוֹתָם „in ihrem Tode" lesen wollen. Der Versuch von *Klief.* aber, בָּמוֹתָם dadurch zu rechtfertigen, daß er es als Apposition nicht zu וּבְפִגְרֵי מַלְכֵיהֶם sondern zu בִּזְנוּתָם fassen will, ist ein verzweifeltes Auskunftsmittel, welches die Unmöglichkeit der Vereinigung der בָּמוֹתָם mit den „Leichen der Könige" klar macht. Wir verstehen daher פִּגְרֵי von den todten Wesen der Götzen, nach Lev. 26, 30 vgl. Jer. 16, 18, aber מַלְכֵיהֶם nicht von den Götzen, sondern wie das vorhergehende מַלְכֵיהֶם von den israel. Königen, weil teils für den Plural מְלָכִים die Bed. Götzen unerweislich ist, sondern nur der Sing. מַלְכָּם Zeph. 1, 5. Am. 5, 26 von Baal vorkomt, teils wegen der Härte, welche darin liegt, das so nahe hinter einander stehende מלכיהם das erste Mal von den Königen, das andere Mal von den Götzen Israels zu verstehen. Die Leichname der Könige sind also die todten Götzen, welchen die Könige, wie z. B. Manasse, im Heiligtum, d. h. in den Vorhöfen des Tempels Altäre oder Höhen (בָּמוֹת) gebaut hatten 2 Kg. 21, 4. 5. 7. Dagegen kann der Einwand, daß פְּגָרִים ohne einen Zusatz, wie גִּלּוּלִים Lev. 26, 30 nicht die todten Götzen bezeichnen könne, keinen stichhaltigen Grund abgeben, da die fehlende nähere Bestimmung durch den Context, der vom Götzendienste handelt, ersezt wird. בָּמוֹתָם ohne die Präp. ב ist eine lose angereihte Apposition zu בְּפִגְרֵי מַלְכֵיהֶם und zu בִּזְנוּתָם, welche näher bestimt, wodurch die Hurerei des Volkes und die todten Götzen der Könige zu einer Verunreinigung des Hauses des Herrn wurden, nämlich dadurch, daß Volk und Könige dem Tempel des lebendigen Gottes Höhentempel (בָּמוֹת) todter Götzen an die Seite stellten und zwar so nahe, daß Schwelle und Thürpfosten dieser Götzentempel an die Schwelle und Thürpfosten des Tempels Jehova's stießen, und nur die Tempelwand (הַקִּיר) zwischen Jehova und den Leichengöttern war. So wird בָּמוֹתָם in v. 8ᵃ erklärt und dann nochmals die Verunreinigung des heiligen Namens des Herrn erwähnt, um daran mit וָאֲכַל (*imperf. pi.* von כָּלָה) die Hinweisung auf das

Strafgericht, welches sie sich dadurch zugezogen, anzuschließen. V. 9. Solche Entweihung wird in der Zukunft nicht mehr vorkommen und Jehova ewig unter Israel wohnen.

Um Israel diesem Ziele zuzuführen, zu dem Ende soll Ez. ihnen das Haus (den Tempel) kundtun. So schließt sich die weitere Rede Gottes v. 10—12 an das Vorhergehende an. הַגֵּד אֶת־הַבַּיִת das Haus anzeigen, kundtun heißt s. v. a. die Offenbarung über den neuen Tempel dem Volke verkündigen. Daran sollen die Israeliten die Größe der göttlichen Gnade erkennen, daß sie über ihre Missetaten erröthen und den wolbemessenen Bau (תָּכְנִית wie 28, 12) messen d. h. genau betrachten und erwägen, was der Herr seinem Volk durch dieses Heiligtum gewährt, so daß sie sich durch die Herrlichkeit desselben zur Buße leiten lassen. Wenn sie aber Scham und Reue über ihre Vergehungen fühlen, dann soll Ez. ihnen die Gestalt und Einrichtung des Heiligtums mit allen seinen Formen und Ordnungen kundtun und vor ihren Augen aufschreiben, damit sie das Bild desselben sich einprägen und die Satzungen desselben halten. In v. 11 sind die Worte gehäuft, um alle einzelnen Teile und Einrichtungen des neuen Tempels als bedeutsam und der Erwägung und Beherzigung wert zu bezeichnen. צוּרָה ist die Gestalt des Tempels überhaupt, seine äußere Form; תְּכוּנָה die innere Einrichtung im Allgemeinen. Beides wird dann specialisirt durch Nennung der Aus- und Eingänge sowie der Gestaltungen (צוּרוֹת) der einzelnen Teile und ihrer Satzungen und Gesetze. חֻקּוֹת sind die Bestimmungen über das was Israel beim Erscheinen im Tempel vor dem Herrn zu beobachten hat, die Cultusvorschriften. תּוֹרוֹת die Lehren, welche diese Satzungen für Heiligung des Lebens enthalten. Das zweite וְכָל־צוּרֹתָו fehlt in LXX und einigen hebr. *Codd.*, und wird daher von *Dathe*, *Hitz.* u. a. Kritikern als Glosse gestrichen, ist aber ohne Zweifel echt und der beabsichtigten Häufung der Worte conform. — Die Mahnung, alles genau zu beachten und zu beobachten schließt v. 12 mit Angabe des Grundgesetzes des Tempels: daß auf dem hohen Berge sein ganzes Gebiet ringsum allerheiligst sein soll. עַל־רֹאשׁ הָהָר gehört nicht zu הַבַּיִת in dem Sinne: des Hauses, das auf dem Gipfel des Berges erbaut werden soll, sondern zum Inhalte der Thora dieses Hauses. Dasselbe soll auf dem Gipfel des Berges stehen und in seinem ganzen Gebiete allerheiligst sein. רֹאשׁ הָהָר ist nach 40, 2 zu verstehen, und גְּבֻלוֹ geht auf הַבַּיִת zurück. Sowol durch seine Stellung auf einem sehr hohen Berge als dadurch, daß nicht blos das innere Heiligtum, auch nicht nur das ganze Tempelhaus, sondern auch seine ganze Umgebung — alle seine Vorhöfe — hochheilig sein sollen, soll das neue Heiligtum sich von dem früheren unterscheiden. In diesen Satz wird das vorher Gesagte, daß der Tempel nicht ferner entweiht werden soll, zusammengefaßt und durch Wiederholung der W.: „dies ist das Gesetz des Hauses“ der erste Abschnitt dieser Vision, die Beschreibung des Tempels abgerundet, während der in v. 10 u. 11 dem Propheten gegebene Befehl, alle Satzungen und Gesetze dieses Tempels dem Hause Israel kundzutun zugleich auf den folgenden Abschnitt überleitet.

Cap. XLIII, 13—XLVI, 24. Die neue Ordnung des Gottesdienstes.

Mit dem Einzuge der göttlichen Herrlichkeit in den neuen Tempel, welchen Ezech. im Geiste geschaut hat (43, 1—5), ist Gott der Herr wieder in das bundesgemäße Gnadenverhältnis zu den Stämmen Israels getreten. Soll aber das Wohnen Jehova's inmitten seines Volkes ewigen Bestand gewinnen, so muß auch Israel in Aufrichtigkeit des Herzens zu seinem Gotte sich bekehren und vom Heiligtume aus durch die Gnade des Herrn und seines Geistes sich Herz, Sinn und Geist erneuern und heiligen lassen. Es muß den Götzen, welchen es früher angehangen, völlig entsagen und mit willigem Geist die Gemeinschaft mit seinem Gotte im Tempel pflegen durch treue Erfüllung dessen was er von seinem Volke fordert. Auf die Beschreibung und Weihung des neuen Tempels zur Stätte des Thrones Jehova's in Israel folgen daher die Vorschriften über die Art und Weise, wie Israel seinem Gotte in seinem Heiligtume dienen und seinen Namen heiligen soll. Diese Vorschriften beginnen mit der Beschreibung und dem Rituale der Einweihung des Brandopferaltars, an welchem das Volk dem Herrn mit Opfern nahen soll, um Gnade, Heil und Segen von ihm zu erflehen und zu erlangen (43, 13—27). Hieran reihen sich Verordnungen *a*) über den Zugang zum Heiligtume, für den Fürsten (44, 1—4) und für die Diener des Altars und des Heiligen, die Leviten und die Priester, deren Pflichten und Gerechtsame (44, 5—31), *b*) über die Stellung des gesamten Volkes zum Heiligtume und seinen Dienern oder über die dem Herrn für sein Heiligtum und dessen Diener, Priester, Leviten und Fürsten bei Verteilung des Landes auszusondernde heilige Hebe (45, 1—12), so wie über die Hebopfer, welche ganz Israel dem Fürsten zur Bestreitung der ihm obliegenden Opfer bringen soll (45, 13—17), *c*) über die Opfer, welche an den Sabbaten, Neumonden, Jahresfesten und täglich zu bringen sind (45, 18—46, 15), endlich *d*) anhangsweise Bestimmungen über das Landeigentum des Fürsten (46, 16—18) und über die Opferküchen (46, 19—24).

Cap. XLIII, 13—27. Beschreibung und Einweihung des Brandopferaltares.

V. 13—17. **Die Beschreibung des Altares.** S. die Abbildung auf Taf. III. V. 13. *Und dies sind die Maße des Altares nach Ellen, die Elle eine Elle und eine Handbreite: Eine Grundeinfassung von einer Elle* (*Höhe*) *und einer Elle Breite, und ihr Sims an ihrem Rande ringsum eine Spanne. Dies ist der Sockel des Altars.* V. 14. *Und von der Grundeinfassung der Erde bis zur untern Umwandung zwei Ellen* (*Höhe*) *und eine Elle Breite, und von der kleinen Umwandung bis zur größeren Umwandung vier Ellen* (*Höhe*) *und eine Elle Breite.* V. 15. *Und der Gottesberg vier Ellen und von dem Gottesheerde an oberhalb die vier Hörner.* V. 16. *Und der Gottesheerd zwölf Ellen Länge bei zwölf Ellen Breite: geviert nach seinen*

vier Seiten. V.17. *Und die Umwandung vierzehn Ellen Länge bei vierzehn Ellen Breite nach ihren vier Seiten und der Sims rings um sie herum eine halbe Elle und die Grundeinfassung desselben eine Elle ringsum; und seine Stufen waren gegen Osten gerichtet.* — Zu der Ueberschrift: dies sind die Maße des A. in (nach) Ellen, ist wie 40,5 bei der Messung des Tempels wieder die Größe des Ellenmaßes hinzugesezt. Die Beschreibung geht von dem Fundamente des Altars aus und gibt von unten nach oben fortschreitend die Höhe und Breite der verschiedenen Abstufungen der Altarwände an, bis zu den Hörnern an den vier Ecken hinauf (v. 13—15). Dann geht sie wieder von oben nach unten herab, um die Länge und Breite oder den Umfang der einzelnen Abstufungen nachzuholen (v. 16 u. 17). Als erster oder unterster Teil ist genant חֵיק eig. Busen, Schoß, dann übertragen auf die durch Wände gebildete innere Vertiefung des Wagens 1 Kg. 22, 35, hier die durch einen Rand von bestimter Höhe gebildete untere Vertiefung oder Basis des Altares (*p*), weder blos „ein rings herum laufender Mantel, ein Untersatz, in welchem der Altar steht" (*Hitz.*), noch blos „die mit Erde ausgefülte Vertiefung" (*Klief.*), sondern beides zusammen. Diese Grundeinfassung (*p*) war eine Elle *sc.* hoch und eine Elle breit. Daß הָאַמָּה von der Höhe zu verstehen, ergibt sich aus der folgenden Angabe der Breite. חֵיק הָאַמָּה ist nicht mit *Ew.* in חֵיקָהּ אַמָּה, auch הָאַמָּה nicht mit *Hitz.* in באמה zu ändern, sondern man hat mit *Häv.* zu erklären: und ein Schoß (war da) die Elle d. h. von der eben beschriebenen Elle Höhe. רֹחַב Breite ist die Strecke, um welche der Schoß auf jeder Seite über die nächstfolgende Umwandung (*q*) vorsprang und einen Sockel bildete, dessen Umfang auf jeder Seite eine Elle mehr betrug als der untere Cubus des Altars. Dies ergibt sich aus den Maßbestimmungen in v. 16 u. 17. Der חֵיק hatte ein גְּבוּל an seiner שָׂפָה von einer Spanne (½ Elle) Höhe (*o*). שָׂפָה Lippe ist der Rand (1 Kg. 7, 26. Gen. 22, 17) und גְּבוּל Begrenzung am Rande ist ein Sims. Die Fömininsuffixa an גְּבוּלָהּ und שְׂפָתָהּ gehen auf חֵיק, welches in der Bed. Busen, Schoß zwar *masc. gener.*, in der tropischen Bedeutung eines leblosen Dings aber als Föminin construirt ist. Die Grundeinfassung mit ihrem Simse bildete den גַּב des Altars. גַּב das Gewölbte, dann Buckel, Rücken bed. bier den Sockel des Altars. Auf diesem Sockel erhob sich der Altar in würfelförmiger Umwandung, die in Absätzen oder stufenweise an Umfang kleiner wurde. Von der auf dem Sockel ruhenden, also untersten Umwandung (*q*) ist in v. 14[a] und von der darauf folgenden (*r*) in v. 14[b] die Rede. Das W. עֲזָרָה warsch. aus עָצַר durch Erweichung des צ zu ז entstanden, bed. Einschließung, Umschließung und wird zumeist von dem äußern Vorhofe des Tempels gebraucht; hier vom Altare gebraucht ist es die Umwandung oder Einfassung des aus Erde bestehenden Kerns des Altars. Da nun der Altar in Abstufungen sich erhob, so ist eine untere oder kleinere und eine (obere oder) größere עֲזָרָה unterschieden. Die Identität der unteren עֲזָרָה mit der kleineren (הַקְּטַנָּה) ergibt sich aus dem Fortschritte der Beschreibung so evident, daß sie von den neuern Ausll. allgemein anerkant wird. Die untere (*q*) heißt aber die kleine im Verhältnis zu der über ihr befindlichen großen nach ihrer geringeren Höhe, weil sie nur 2, die obere (*r*) dagegen

4 Ellen hoch war. Wenn nun die Dimension der großen in v. 14^b so angegeben ist: „von der kleinen Umwandung bis zur großen Umwandung 4 Ellen“, so kann diese Angabe nicht anders als so verstanden werden, daß diese Umwandung vom untern bis zum obern Ende 4 Ellen Höhe hatte, d. h. mit andern Worten, daß der untere Absatz von dem oberen 4 E. entfernt war. Hienach kann auch die Angabe in v. 14^a: „von der Grundeinfassung der Erde bis zur untern Umwandung 2 Ellen“ nur den Sinn haben, daß die untere Umwandung vom untern Rande am Simse an bis zum obern Rande, wo die zweite Umwandung anfing, 2 Ellen hoch war. Diese Höhe ist vom obern Rande des חֵיק oder vom ersten (untersten) Absatze an gerechnet. Hienach beträgt die Höhe dieser drei Stücke zusammen 1+2+4=7 Ellen. Hiezu komt der Gottesberg (*s*) mit 4 Ellen (v. 15); macht im Ganzen 11 Ellen. Zu חֵיק ist v. 14 הָאָרֶץ zugesezt: der aus Erde bestehende oder mit Erde ausgefülte חֵיק; der חֵיק mit seinem Simse aber wird als גַּב Rücken, Sockel des Altares bezeichnet und dadurch von dem Altare selbst unterschieden, so daß für die Höhe des Altares nur die beiden Umwandungen mit dem Gottesberge zu berechnen sind, die 10 Ellen betragen. Auf dem Unterbau des חֵיק mit seinem Sims und der beiden Umwandungen (עזרה) erhob sich der eigentliche Altar mit seiner Heerdfläche und den Hörnern an den vier Ecken, von dem v. 15 handelt. Da sind הַרְאֵל d. i. Gottesberg und אֲרִיאֵל unterschieden, und nicht, wie nach dem Vorgange der LXX von vielen Ausll. bis auf *Hitz.* herab geschehen ist, zu identificiren. אֲרִיאֵל (so ist das Wort nach dem *Keri* zu schreiben) bed. nicht: Löwe Gottes, sondern wie Jes. 29, 1. 2 Gottesheerd (אֲרִי von אָרָה brennen). Der Gottesheerd ist die Oberfläche des Altares, der Feuerheerd desselben (*t*), während הַרְאֵל Gottesberg (*s*) die Basis oder Grundlage des Heerdes war. Diese hatte eine Höhe von 4 Ellen, während vom Gottesheerde keine Höhe angegeben, sondern nur bemerkt ist, daß nach oben zu von ihm vier Hörner ausgingen, nämlich an den vier Ecken. Mit den Hörnern des Altares, deren Größe und Höhe nicht verzeichnet ist und sich nicht zu 3 Ellen berechnen läßt, ist die Beschreibung sämtlicher Teile von unten bis nach oben gegeben, und es übrigt zur Vollständigkeit der Maßangaben nur noch die Verzeichnung des Umfanges der verschiedenen stufenförmig über einander gelegenen Stücke. Diese erfolgt in v. 16 u. 17. Der Gottesheerd hat 12 Ellen Länge bei 12 Ellen Breite, ist also רָבוּעַ quadratisch, von gleicher Länge und Breite an seinen vier Seiten. Abwärts folgt (v. 17^a) die Länge und Breite der עֲזָרָה mit 14 Ellen, da sie nach v. 14 auf jeder Seite eine Elle breiter war. Hiebei fält sehr auf, daß nur von einer עֲזָרָה die Länge und Breite angegeben wird, da in v. 14 zwei von verschiedener Höhe genant sind. Viele Ausll. haben daher den Gottesberg mit der großen עֲזָרָה identificirt, und dem Altare nur eine Höhe von 7 Ellen beigelegt, wogegen *Klief.* sowol die עֲזָרָה v. 17 als den גְּבוּל und חֵיק v. 15 für verschieden von den in v. 13 u. 14 genanten gleichnamigen Stücken hält und für eine Umwandung und eine Barriere des Gottesberges erklärt. Das eine so willkürlich als das andere, da die Textworte keine dieser Annahmen fordern. Die Schwierigkeit, daß in v. 17 nur eine עֲזָרָה erwähnt ist, löst sich einfach, wenn man beachtet, daß von

dem Gottesberge in v. 15 nur die Höhe angegeben, aber keine Breite verzeichnet ist, wie bei der עֲזָרָה in v. 14. Daraus ersieht man, daß der Gottesberg die gleiche Breite oder den gleichen Umfang wie die obere עֲזָרָה hatte (s. *r* u. *s* der Abbild.). In diesem Falle war die Länge und Breite sämtlicher Teile des Altars angegeben, wenn außer der Länge und Breite des Gottesheerdes (*t*) noch die der einen עֲזָרָה, und zwar der unteren, angegeben wurde, da diese allein länger und breiter als der Gottesheerd und der Gottesberg war, während die Länge und Breite der oberen עֲזָרָה mit dem Umfange des Gottesberges identisch war.

Der Altar war mithin auf der obersten Fläche, dem Gottesheerde ein Quadrat von 12 E. Länge und Breite. Die gleiche Länge und Breite hatte der Gottesberg und die obere Umwandung; dagegen die untere Umwandung war 14 E. lang und breit, und der Sockel endlich ohne Sims 16 Ellen lang und breit. Die Höhe des Altars war folgende: der Sockel mit Sims 1½ Ellen hoch, die untere Umwandung 2, die obere 4 E. und der Gottesberg mit dem Heerde auch 4 Ellen hoch; wogegen der Altar im Salomon. Tempel 10 Ellen hoch und an seiner untern Basis 20 Ellen lang und breit war 2 Chr. 4, 1. — Die Beschreibung schließt v. 17ᵇ mit Erwähnung von Stufen, die der Ezechielsche Altar auf der Ostseite hatte, während für den Altar der Stiftshütte das Anbringen von Stufen Ex. 20, 23 verboten ist. Die Form פְּנוֹת hält *Kimchi* für ein *nomen*, Andere für *infin. nominasc.*, während *Hitz.* sie als *partic.* פֹּנוֹת punktiren will.

V. 18—27. **Die Einweihung des Altares.** V. 18. *Und er sprach zu mir: Menschensohn, also spricht der Herr Jehova: Dies sind die Satzungen des Altares, am Tage da er hergerichtet wird, um auf ihm Brandopfer zu opfern und Blut darauf zu sprengen.* V. 19. *Du solst den Priestern vom Stamme Levi, welche vom Samen Zadoks sind, die mir nahen, ist der Spruch des Herrn, Jehova's, einen Farren, ein junges Rind, geben zum Sündopfer,* V. 20 *und solst nehmen von seinem Blute und es an seine vier Hörner und an die vier Ecken der Umwandung und an den Sims ringsum tun, und ihn so entsündigen und versöhnen;* V. 21 *und solst den Farren des Sündopfers nehmen und ihn am angewiesenen Platze des Hauses außerhalb des Heiligtumes verbrennen.* V. 22. *Und am zweiten Tage solst du einen fehllosen Ziegenbock darbringen zum Sündopfer, daß man den Altar entsündige, sowie man ihn mit dem Farren entsündigt hat.* V. 23. *Wenn du das Entsündigen vollendet hast, solst du einen Farren, ein junges Rind, fehllos und einen fehllosen Widder vom Kleinvieh darbringen,* V. 24 *und solst sie vor Jehova bringen und die Priester sollen Salz auf sie schütten und sie als Brandopfer Jehova opfern.* V. 25. *Sieben Tage solst du einen Sündopferbock täglich darbringen und einen Farren, ein junges Rind, und einen Widder vom Kleinvieh fehllos sollen sie zurichten.* V. 26. *Sieben Tage hindurch sollen sie den Altar versöhnen und ihn reinigen und seine Hand füllen.* V. 27. *Und haben sie diese Tage vollendet, so solls am achten Tage und fernerhin geschehen, daß die Priester auf dem Altare eure Brandopfer und eure Heilsopfer zurichten, und ich will euch wolgefällig annehmen, ist der Spruch des Herrn, Jehova's.* —

Wie der Altar der Stiftshütte und des Salom. Tempels vor dem Ge-

brauche geweiht wurden (Lev. 8, 11. 15. 19. 33. 1 Kg. 8, 62—66. 2 Chr. 7, 4—10) und Gott diese Einweihung des Altares der Stiftshütte befohlen und angeordnet hat (Ex. 29, 10 ff.), so soll auch der Brandopferaltar des neuen Heiligtums vor seinem Gebrauche geweiht werden. Dieser Befehl wird dem Ezechiel gegeben, ihm die Weihung aufgetragen, nicht etwa als Repräsentanten des Volks, sondern als Propheten, dem — wie häufig in der prophetischen Darstellung — das aufgetragen wird, was durch seine Verkündigung ins Werk gesezt werden soll. Dieser Auftrag wird ihm aber für den Tag (die Zeit) gegeben, da der Altar gemacht, hergestelt sein wird, woraus man schon ersehen kann, daß die Ausführung des Befehls in die Zukunft fält, in welcher der ihm im Geiste gezeigte Tempel aufgerichtet werden soll, und der Verwirklichung des Tempels entsprechend geschehen wird, so daß man aus diesem Befehle nicht ohne weiteres auf eine Erbauung eines Tempels und Altares von Stein, Metall und Holz schließen darf. חֻקּוֹת הַמִּזְבֵּחַ sind die Bestimmungen nicht für den Altardienst überhaupt, sondern nur für die Einweihung desselben. Vergleichen wir dieselben mit den Weihungen des Altares der früheren Heiligtümer, so wird uns die Einweihung des Altars des Salom. Tempels nicht näher beschrieben, sondern nur berichtet, daß sie sieben Tage dauerte 2 Chr. 7, 9. Eben so lange dauerte die Einweihung des Altars der Stiftshütte Ex. 29, 37. Lev. 8, 33. Dieselbe Frist wird auch hier v. 26 festgesezt. Die Einweihung des Altars der Stiftshütte war aber mit der Einweihung der Priester verbunden. Hier dagegen wird die Priesterschaft als vorhanden gesezt und nur der Altar geweiht. Die Einweihung des Mos. Altars begann damit, daß Mose durch siebenmalige Besprengung mit dem heiligen Salböle den Altar und alle seine Geräthe salbte, um sie zu heiligen (Lev. 8, 11). Von Salbung des Altares ist dagegen hier nicht die Rede, sondern nur von Entsündigung durch Opfer, die auch beim Mos. Altare auf die Salbung folgte. Beim Stiftshüttenaltare vollzog Mose als Mitler des Bundes den Weiheact, die Salbung sowol als die Bereitung der Opfer. Hier dagegen sollen die für ihren Dienst schon geweihten Priester die Opferhandlung vollziehen. Zwar scheint der Wortlaut in v. 20: nimm von seinem Blute u. s. w., und v. 21: nimm den Sündopferfarren u. s. w. darauf zu führen, daß der Prophet die Blutsprengung und Verbrennung des Sündopfers vollziehen soll; allein daß dies nur so zu verstehen, daß er es durch die Priester tun d. h. ihnen auftragen soll es zu tun, erhellt deutlich aus dem *plur.* חִטְּאוּ v. 22[b]: sie sollen (man soll) den Altar entsündigen, so wie sie (man) mit dem Farren entsündigt haben. Doch sollen nicht alle Priester vom Stamme Levi, sondern nur die vom Geschlechte Zadoks diesen Dienst tun, die überhaupt im neuen Tempel allein für den specifisch priesterlichen Dienst erwählt sind, vgl. 40, 46 u. 44, 15 ff. — Die heilige Handlung beginnt mit der Opferung eines jungen Rindes als Sündopfer, hier v. 19 f. wie Lev. 8, 14 vgl. mit Ex. 29, 1. 10. Das Blut desselben soll an die vier Hörner und die vier Ecken der Umwandung und an den Sims unten ringsum getan, und das Fleisch an einem bestimten Ort außerhalb des Heiligtums verbrant werden. Wegen des Artikels bei הַפַּר הַחַטָּאת v. 21 vgl. *Ew.* §. 290[d]. Die Ausgießung des für das Bestreichen der bezeichneten Stellen

nicht verwendeten Bluts an dem Grunde des Altars ist nicht erwähnt, wie auch die Anzündung der Fettstücke des Opfers auf dem Altare nicht. Aus der Nichterwähnung des lezteren Umstandes darf man nicht mit *Klief.* schließen, daß das Fett nicht auf dem Altare angezündet, sondern mit Fleisch, Haut und Knochen des Thieres außerhalb des Heiligtums verbrant worden sei. Ohne Anzündung bestimter Teile der Hostie auf dem Altare wäre die Schlachtung des Thieres gar kein vollständiges Opfer gewesen; das Streichen des Blutes an den Altar reichte dazu nicht hin. Und der Umstand, daß es v. 21 heißt: nimm den Farren und verbrenne ihn, beweist nicht, daß das Thier mit Inbegriff der bei jedem Sündopfer auf dem Altare anzuzündenden Fettstücke verbrant werden solte. Auch Lev. 8,17 steht אֶת־הַפָּר für אֶת־בְּשַׂר הַפָּר Ex. 29,14. Ueberhaupt sezt Ez. das Opferritual als bekant voraus und erwähnt daher nur die Punkte, worin bei diesem Opfer Abweichungen vom allgemeinen Rituale eintraten, wie die Blutsprengung, weil das Blut an besondere Stellen des Altars gestrichen werden solte, und die Verbrennung des Fleisches wegen des Orts, wo sie geschehen solte. Beim Brandopfer in v. 23 ist gar keine Bestimmung über das Verfahren angegeben, weil dieses nach dem feststehenden Ritual erfolgte — außer der Bestreuung mit Salz, die hier anders als bei den gewöhnlichen Brandopfern war. Das Verbrennen soll stattfinden בְּמִפְקַד הַבַּיִת außerhalb des Heiligtums. מִפְקָד ist ein anbefohlener, angewiesener Ort, und מִפְקַד הַבַּיִת ein hiezu bestimter Ort des Tempels. Daraus folgt, daß dieser Ort, als zum Hause d. i. Tempel gehörend, innerhalb des 500 Ellen großen Quadrats zu suchen, welches der Tempel mit seinen Vorhöfen einnahm, zugleich aber außerhalb des מִקְדָּשׁ lag d. h. an einer Stelle, die nicht zum Heiligtume im engern Sinne des Worts gehörte. *Klief.* denkt daher an eine Stelle innerhalb der גִּזְרָה 41,12, deren Name schon darauf führe, daß ihr Raum nicht zum eigentlichen מִקְדָּשׁ gehört. Diese Ansicht hat die größte Warscheinlichkeit, wogegen *Ew.*'s Vermutung, daß der 46,19 beschriebene Ort der Priester-Opferküchen gemeint sei, entschieden irrig ist, da diese für die Bereitung des nur von den Priestern zu essenden heiligen Opferfleisches bestimten Küchen gewiß zum מִקְדָּשׁ gerechnet wurden. — V. 22. Am zweiten Tage soll ein Ziegenbock zum Sündopfer gebracht und mit ihm der Altar eben so entsündigt werden wie mit dem Farren am ersten Tage, womit *implicite* gesagt ist, daß das Verfahren mit diesem Opfer dem jenes Sündopfers gleich war.

Nach vollendetem Entsündigen soll ein Brandopfer von einem Farren und einem Widder dem Herrn dargebracht werden v. 23 u. 24. Bei diesen Vv. ist die Deutung des בְּכַלּוֹתְךָ מֵחַטֵּא streitig. *Hitz.* u. *Klief.* meinen, die Entsündigung sei erst am zweiten Tage mit der Darbringung des Sündopferbockes vollendet worden. Beide legen darauf Gewicht, daß einerseits v. 23 u. 24 die Darbringung des Brandopfers am zweiten nicht auch am ersten Tage erwähnt, andrerseits in v. 25 für die sieben Tage der Weihe nur die Bereitung eines Ziegenbockes zum Sündopfer und die Bereitung der beiden zum Brandopfer bestimten Thiere genant sei. *Hitz.* macht außerdem noch geltend, daß in v. 26 nicht mehr von חטא, sondern von einem כפר und טהר die Rede sei, und zieht hieraus die Folgerung, daß

mit zwei Sündopfern an zwei Tagen die dem Altare anhaftende Sünde hinweggeschaft, sodann weitere sieben Tage hindurch mit Brandopfern teils der der Sünde folgende Zorn Gottes beschwichtigt (כפר), teils die Unreinheit, der profane Charakter des Altars getilgt (טהר) werde, die 7 Tage v. 25 also nicht von v. 19 an datirt werden dürfen. Nach dieser Ansicht hat die Einweihung des Altars nicht sieben, sondern neun Tage gedauert und der in v. 27 genante achte Tag wäre vom Anfange der Einweihung an gezählt — der zehnte Tag gewesen. Um diese Ansicht durchzuführen, muß *Hitz.* nicht allein das וְכִפַּרְתָּהוּ v. 20, sondern auch die erste Hälfte des 25. V. als Glossen streichen — wodurch dieselbe sich schon richtet, da für die Streichung von v. 25[a] nicht einmal die LXX einen Anhaltspunkt bietet. Auch ist die Unterscheidung des חִטֵּא von כִּפֶּר und טִהַר, wie *Hitz.* sie aufstelt, ganz irrig. Reinigen (טהר) wird im Gesetze nirgends als Wirkung des Brandopfers genant; zur Beseitigung der Unreinheit ist durchweg ein Sündopfer mit folgendem Brandopfer vorgeschrieben; denn „Versöhnung und Reinigung geschehen eben durch die Entsündigung, welche das Sündopfer schaft, und auf solches Sündopfer und seine reinigende Wirkung sezt dann das Brandopfer ein, um dem Reingewordenen das göttliche Wolgefallen zu erwerben“ (*Klief.*). — Aber auch *Klief.*'s Ansicht, daß am ersten Tage nur ein Sündopfer und erst vom zweiten Tage ab ein Sünd- und Brandopfer dargebracht worden und dies sieben Tage lang geschehen sei, also die Einweihung des Altars volle 8 Tage gedauert, und am neunten (nicht wie es v. 27 heißt: am achten) Tage der regelmäßige Gebrauch des Altars begonnen habe, können wir nicht für begründet erachten. *Klief.* gründet sie hauptsächlich darauf, daß die Vv. 19—21 dem ersten Tage nur das Sündopfer eines Farren zuweisen, und daß dagegen die Vv. 25 u. 26 diejenige Handlung, welche v. 22—24 dem zweiten Tage zuweisen, nach allen ihren Einzelheiten auf sieben Tage erstrecken, aber davon, daß auch das Sündopfer des Farren an allen Tagen wiederholt oder daß auch am ersten Tage die v. 22—24 beschriebenen Opfer gebracht werden solten, nicht eine Sylbe sagen. Der Nerv dieses Beweises liegt also *in silentio*, und daß dieses precäre Fundament der Argumentation, wie in den meisten Fällen so auch hier hinfällig ist, zeigt deutlich der Wortlaut von v. 26: „Sieben Tage solt ihr den Altar versöhnen und reinigen. Diese ganz allgemeine, durch kein ו *copul.* mit v. 25 verbundene oder ihm untergeordnete Bestimmung sagt unzweideutig aus, daß die Einweihung des Altars sieben Tage, nicht mehr und nicht weniger, dauern soll, so daß, wenn man diese 7 Tage vom zweiten Tage an zählen will, dem Sündopfer des Farren am ersten Tage die Bedeutung des Versöhnens und Reinigens abgesprochen werden muß, im Widersprch nicht nur mit v. 20, wonach durch das am ersten Tage zu bringende Sündopfer des Farren der Altar entsündigt und versöhnt werden soll, sondern auch mit v. 22, wonach sie durch das Sündopfer des Ziegenbockes den Altar eben so entsündigen sollen, wie sie ihn durch das Sündopfer des Farren (am ersten Tage) entsündigt haben. Das כִּפֶּר und טִהַר in v. 26 blos als Wirkung der v. 25 genanten Opfer zu fassen, macht das an der Spitze von v. 26 stehende שִׁבְעַת יָמִים unmöglich. Will man also den Worten des Propheten nicht

einen groben Widerspruch aufbürden, so darf man weder darauf Gewicht legen, daß in v. 23 die Darbringung des Brandopfers erst nach der Vorschrift über das am zweiten Tage zu bringende Sündopfer erwähnt ist, noch darauf, daß v. 25 für alle 7 Tage als Sündopfer der Ziegenbock genant und davon, daß das Sündopfer des ersten Tags ein Farren war, geschwiegen ist. Das erstere (die Erwähnung des Brandopfers nach dem Sündopfer des zweiten Tages) erklärt sich einfach daraus, daß die Sündopfer der zwei ersten Tage, weil verschiedene Thiere dazu vorgeschrieben werden, hinter einander aufgeführt sind, und dann erst die Brandopfer, welche für alle Tag gleich sind. Und daß dieselbe nur in dieser formellen Anordnung, nicht aber darin daß am ersten Tage nur ein Sündopfer ohne Brandopfer gebracht werden solte, zu suchen, folglich die Bestimmung: „am zweiten Tage“ sich nur auf das Sündopfer dieses Tages bezieht, das ergibt sich klar aus dem בְּכַלּוֹתְךָ מֵחַטֵּא v. 23, indem מֵחַטֵּא hier nicht anders als in dem unmittelbar vorhergehenden Satze v. 22[b] verstanden, d. h. nicht auf das Sündopfer des zweiten Tages beschränkt werden darf, sondern auf das Sündopfer sowol des ersten als des zweiten Tages bezogen werden muß. Hienach besagen diese Worte: wenn das Entsündigen durch das Sündopfer am ersten wie am zweiten Tage beendigt ist, dann solst du ein Brandopfer bringen. Haben diese Worte aber diesen Sinn, dann fält die v. 23 vorgeschriebene Darbringung des Brandopfers nicht mehr so ausschließlich unter die Zeitbestimmung: „am zweiten Tage“, daß man sie blos dem zweiten Tage zuweisen, und dem ersten aberkennen darf. Ez. brauchte sich hierüber nicht deutlicher auszudrücken, weil bei Kennern des Gesetzes Mißverstand nicht zu besorgen war, da jeder gesetzkundige Israelit wußte, daß niemals ein Sündopfer ohne nachfolgendes Brandopfer gebracht werden durfte, daß zu der durch das Sündopfer zu erwirkenden כַּפָּרָה das Brandopfer unerläßlich war. Auch in v. 25 brauchte Ez. von der etwas ungenauen Ausdrucksweise: „Sieben Tage solst du einen Sündopferbock bereiten für den Tag“ kein Mißverständnis zu befürchten, da er vorher angegeben hatte, daß für den ersten Tag ein Farren zu dem Sündopfer zu nehmen sei, und die Zeitfrist von sieben Tage für alle über einen Tag währenden Weiheacte im Gesetze so ausnahmlos vorgeschrieben war, daß er eine Abweichung von dieser Regel unzweideutiger angegeben haben würde. Demnach halten wir die Verwandlung der 7 Tage der Altarweihe in acht für eben so unbegründet als die in neun, und bleiben bei der althergebrachten Auffassung unserer Vv., daß die Einweihung unsers Altars auch nur 7 Tage dauern, und daß an jedem dieser Tage ein Sünd- und ein Brandopfer zu bringen, das Sündopfer aber am ersten Tage in einem Farren, an den übrigen in einem Ziegenbock, die Brandopfer für alle 7 Tage in einem jungen Rinde und einem Widder bestehen sollen. — In Bezug auf das Brandopfer ist die Bestimmung: die Priester sollen auf dasselbe Salz werfen oder schütten (הִשְׁלִיךְ), nicht blos streuen, als bedeutsam zu beachten. Nach Lev. 2, 13 solte zu jedem קָרְבָּן (blutigen und unblutigen) Opfer Salz kommen. Sowol die ausdrückliche Erwähnung des Salzens dieser Weihe-Brandopfer, als die Wahl des *verb.* הִשְׁלִיךְ deuten auf eine reichliche Bestreuung mit Salz hin, um die Kraft dieser Opfer zu

erhöhen. Ueber die Bedeutung des Salzes bei den Opfern s. zu Lev. 2, 13. Das ו an dem *Chet.* וְכִפְּרוּ v. 26 erklärt sich daraus, daß die Zeitbestimmung שִׁבְעַת יָמִים absolut voraufgestelt ist. Kühn ist die Uebertragung des מִלֵּא יָד auf den Altar. Denn dieser Ausdruck ist entstanden aus dem dem Weiheopfer der Priester eigentümlichen Ritus, daß die teils zur Anzündung auf dem Altar, teils als Hebe für Jehova bestimten Fett- und Fleischstücke dieses Opfers, bevor sie auf den Altar kamen, den zu weihenden Priestern in die Hand gegeben wurden, um sie sinnbildlich mit den Gaben zu belehnen, die sie in ihrer Amtsführung teils dem Herrn im Altarfeuer opfern, teils für ihren Dienst empfangen solten, s. zu Lev. 8, 25—29. Die Hand des Altars füllen bedeutet hienach: ihn mit Opfergaben versehen, daß es ihm nie daran fehlen solle. In diesem Sinne gehörte der sinnbildliche Act zur Vollendung seiner Weihe zur Opferstätte. Das *Keri* יָדָיו ist unrichtig und יָדוֹ zu lesen, da selbst bei der Priesterweihe, wo die Opferstücke den Priestern auf die Hände gelegt wurden, doch nur מִלֵּא יָד nicht יָדַיִם gebraucht ist, vgl. Ex. 29, 9. Lev. 21, 10 u. a.

Vergleichen wir nun die Bestimmungen unsers Abschnittes über die Einweihung des Altars mit der Weihe, welche Ex. 29 für den Brandopferaltar der Stiftshütte vorgeschrieben und nach Lev. 8 ausgeführt worden, so stellen sich folgende Unterschiede heraus: 1. fehlt hier die Salbung des Altares; 2. zum Sündopfer ist bei der Mos. Altarweihe für alle 7 Tage ein Farre (junges Rind) vorgeschrieben (Ex. 29, 36), bei Ezech. nur für den ersten Tag, für die übrigen ein Ziegenbock; 3. das Blut dieses Sündopfers wird bei jener Weihe nur an die Hörner des Altars gestrichen (Ex. 29, 12. Lev. 8, 15), bei dieser an die Hörner und an die Ecken der Wände und an den untern Sims ringsum; 4. das Brandopfer dort besteht in einem Widder täglich; hier in einem Farren und einem Widder täglich, wogegen 5. das Füllopfer des Widders bei dem Mos. Weiheacte, als speciell zur Einsetzung der Priester in ihr Amt gehörig, hier bei Ez., wo die Priester bereits im Amte stehen, wegfält, so daß man sagen kann, das Füllopfer sei hier mit in das Brandopfer aufgenommen. Alle wesentlichen Unterschiede reduciren sich somit darauf, daß bei Ez. die Salbung des Altars fehlt und das Sündopfer der sechs lezten Tage durch die Wahl eines geringeren Thieres abgemindert, dafür aber das Brandopfer durch die Forderung eines Farren und eines Widders zu demselben bedeutend verstärkt ist, worauf auch die reichliche Bestreuung desselben mit Salz hindeutet. — Ueber die symbolische Bedeutung dieser Opfer vgl. die Erörterung zu Lev. 8. — Mit sieben Tagen wird die Weihe des Altars vollendet; vom achten Tage an sollen die Priester auf ihm die regelmäßigen Opfer darbringen (v. 27), während bei der Mos. Altar- und Priesterweihe der ständige Altardienst der Priester am achten Tage noch durch ein solennes Opfer (Lev. 9) inaugurirt wurde. Brand- und Heils (oder Friedens-) Opfer sind v. 27 als die hauptsächlichsten und häufigsten Opfer *instar omnium* genant, und Sünd- und Speisopfer darunter subsumirt.

Cap. XLIV. Die Stellung der verschiedenen Klassen des Volks zum neuen Heiligtume.

Mit der Einweihung des Brandopferaltars ist der Gemeinde Israels das Erscheinen im Heiligtume vor dem Herrn, um mit Opfern ihm zu dienen, eröffnet. Solte aber der Gebrauch des neuen Hauses Gottes der Heiligkeit des in ihm wohnenden Gottes entsprechend werden, so waren noch Bestimmungen über den Zutritt des Volkes in dasselbe und über die Beschaffenheit der Diener des Altares und des Heiligtumes zu geben. Solche Bestimmungen folgen in dem vorliegenden Cap., und zwar zuerst über den Platz, welchen der Fürst beim Gottesdienste im Tempel einnehmen soll (v. 1—3), sodann über die Zulassung von Fremdlingen und die Anstellung der Leviten und Priester für den Dienst (v. 4—16), endlich über die Erfordernisse zur Verwaltung des Priesteramtes und über die Obliegenheiten und Gerechtsame dieses Amtes (v. 17—31).

V. 1—3. **Der Platz des Fürsten im Heiligtum.** V. 1. *Und er brachte mich zurück des Wegs zum äußern Thore des Heiligtums, das gegen Osten blickte, und es war verschlossen.* V. 2. *Und Jehova sprach zu mir: dieses Thor soll verschlossen sein, soll nicht geöffnet werden und niemand soll durch dasselbe eingehen; weil Jehova der Gott Israels durch dasselbe eingezogen ist, soll es verschlossen sein.* V. 3. *Den Fürsten betreffend, als Fürst soll er darin sitzen, um Brot zu essen vor Jehova; vom Wege zur Halle des Thores her soll er hineingehen und von ihrem Wege her hinausgehen.* — Aus dem innern Vorhofe, wo er die Maße des Brandopferaltars und die Vorschrift über seine Einweihung empfangen hatte (43, 5 ff.), wird Ez. zurück an das Ostthor des äußern Vorhofs gebracht, und findet dieses Thor, welches den Haupteingang zum Tempel bildete, verschlossen. Darüber gibt ihm Jehova durch den Engel (וַיֹּאמֶר יְהוָֹה ist nach 43, 6 u. 7 zu verstehen) die Erklärung: dieses Thor soll geschlossen sein, weil Jehova, der Gott Israels durch dasselbe in den Tempel eingezogen sei, wie wir aus 43, 2 wissen. Nur der Fürst als Fürst dürfe darin sitzen, um Opfermahlzeiten zu halten. Soweit ist der Sinn der Worte klar und unstreitig. Denn daß v. 3 eine nähere Bestimmung über das Verschlossensein dieses Thores bringt, mit andern Worten, daß durch das dem Fürsten eingeräumte Recht des Sitzens im Thore um Brot vor Jehova zu essen die Bestimmung וְהָיָה סָגוּר (v. 2) erläutert, *resp.* modificirt und beschränkt werden soll, unterliegt keinem Zweifel. Nicht ganz klar dagegen und darum streitig ist die nähere Bestimmung des dem Fürsten in v. 3 gewährten Vorrechts. Auf ein solches weist schon die nachdrückliche Hervorhebung des Fürsten hin, welche teils in der absoluten Voraufstellung des אֶת־הַנָּשִׂיא, teils in dem in Form eines Zustandsatzes wiederholten נָשִׂיא הוּא Fürst ist er s. v. a. weil er Fürst ist, soll er darin sitzen, liegt. נָשִׂיא ist weder der Hohepriester, wie viele ältere Ausll. meinten, noch Collectivum der bürgerlichden Obrigkeit des Volkes Israel in der messianischen Zeit (*Häv.*), sondern der David, welcher nach 34, 23 f. 37, 24 in jener Zeit Fürst in Israel sein wird. „Brot vor Jehova essen" bed. ein Opfermahl an

dem Orte der göttlichen Gegenwart, d. i. im Tempelvorhofe halten, und ist nicht mit *Klief.* auf diejenige Opfermahlzeit zu beschränken, „die nach und mit den unblutigen Opfern, den Minchoth, und den Schaubroten und den süßen Broten des Passah gehalten wird.“ Diese wörtliche Fassung des „Brot essens“ ist sprachlich unbegründet, denn אָכַל לֶחֶם bed. überhaupt eine Mahlzeit halten, vgl. Gen. 31, 54 u. u., besonders Ex. 18, 12, wo Jethro mit Aaron und allen Aeltesten Israels „vor Gott Brot ißt“ d. h. eine von זְבָחִים Schlachtopfern bereitete Opfermahlzeit hält. Nach dieser sprachlich allein statthaften Auffassung wird dem נָשִׂיא der Zukunft nicht „abweichend von dem bisherigen Gesetze das Recht zugesprochen, auch an den mit den Minchoth und den Schaubroten täglich vorzunehmenden Opfermahlzeiten (der Priester) Teil zu haben“ (*Klief.*), sondern nur das Recht, seine Opfermahlzeiten im Thore d. i. in der Halle des Thores zu halten, während das Volk dieselben nur im Vorhofe, nämlich in der Nähe der Opferküchen halten konte.

Streitig ist auch der Sinn der zweiten Bestimmung in v. 3: vom Wege der Halle des Thores soll er eingehen und von daher hinausgehen. Das Suffix an מִדַּרְכּוֹ kann sich nur auf אוּלָם beziehen: von dem Weg, von dem er gekommen (eingegangen) ist, von diesem Wege her soll er wieder hinausgehen. *Hitz.* versteht dies mit den *Rabb.* so: da das Thor verschlossen bleiben soll, so muß er des Weges zu der nach innen, dem Vorhofe zugekehrten Vorhalle (40, 9) kommen. „Er muß durch das Nord- oder das Südthor in den äußern Vorhof gelangt sein, und den Weg, den er kam, geht er auch wieder zurück.“ Dagegen hat *Klief.* eingewandt: „Wenn der Fürst das Brot in der Halle essen solte, so half ihm gerade der Eingang durch das Süd- oder Nordthor nichts; denn das verschließbare Thor lag gerade an der dem äußern Vorhofe zugewendeten Thür der Halle.“ Es sei auch gar nicht die Meinung des Textes, daß er das Brot in der Halle essen soll, sondern im Thorgebäude soll er es essen, und dazu soll er kommen מִדֶּרֶךְ אוּלָם הַשַּׁעַר d. h. „von dem Orte her, der als Weg zur Thorhalle dient d. i. der Gang von dem östlichen Eingange des Thorgebäudes an bis vor die Halle, und von da soll er auch wieder hinausgehen.“ Der Fürst soll also „durch den östlichen Eingang in das Thorgebäude hineingehen bis vor die Halle, da sein Brot vor Jehova essen, und von da wieder hinausgehen, so daß das an der westlichen Seite der Thorhalle liegende Thor dabei verschlossen blieb.“ Von diesen Ansichten können wir weder die eine noch die andere für richtig halten. Für die Aufstellung *Klief.*'s: nicht in der Halle, sondern im Thorgebäude soll er das Brot essen, fehlt die feste Begründung aus dem Texte. Zwar wird nicht ausdrücklich die Halle genant als der Ort, wo das Essen stattfinden soll, sondern in בּוֹ nur das Thor, aber zum Thore gehörte die Halle als integrirender Bestandteil des Thorgebäudes; und wenn דֶּרֶךְ אוּלָם der Weg zur Halle oder der zur Halle führende Weg ist, so liegt in den Worten: von dem Weg zur Halle her soll er eingehen deutlich genug, daß er in die Halle gehen und dort das Brot essen soll. Dies fordert auch die Sache, da der Sinn dieser Worte unmöglich der sein kann, daß der Fürst sein Opfermahl auf der Thorschwelle, oder in einer der Wachstuben, oder mitten

auf dem Thorwege halten solte, da das Thorgebäude von der Halle abgesehen, keine andern als die genanten Räume enthielt. Auch dafür, daß das an der westlichen Seite der Thorhalle befindliche Thor, nicht das an der östlichen Mauer befindliche, geschlossen sein solte, wird der Nachweis vermißt, da דֶּרֶךְ אוּלָם der Weg zur Halle nicht s. v. a. der Weg „bis vor die Halle" ist. Und hätte der Fürst hinter verschlossenem innern Thore das Opfermahl halten sollen, wie wäre dann das zubereitete Essen in das Thorgebäude gebracht worden? etwa durch eine Thür der Wachstuben? Eine solche Annahme möchte sich schwerlich mit der Bedeutung eines heiligen Opfermahles vereinigen lassen. Ja es fragt sich überhaupt, ob ein Essen im Thorgebäude, hinter verschlossenem inneren Thore, so daß man nach dem Heiligtum, in welchem Jehova thronte, nicht einmal hinsehen konte, ein Essen לִפְנֵי יְהוָה genant werden kann. — Von keiner dieser Schwierigkeiten wird *Hitz.*'s Auffassung der Worte gedrückt, wol aber von andern. Im Allgemeinen schon hat sie die Unwarscheinlichkeit gegen sich, da kein rechter Grund abzusehen, weshalb der Fürst, wenn er das Opfermahl in der Halle des Ostthores halten solte, nicht auch durch dieses Thor hätte eintreten dürfen, sondern den Umweg durch das Süd- oder Nordthor machen sollen. Sodann ist sie mit den analogen Bestimmungen in c. 46 unvereinbar. Nach 46,1 ff. soll das Ostthor des innern Vorhofs verschlossen sein, nämlich die 6 Werktage hindurch, aber am Sabbate und am Neumondstage soll es geöffnet werden; da soll der Fürst des Wegs der Thorhalle von außen kommen und während der Bereitung seines Opfers durch die Priester auf der Schwelle des Thores stehen und anbeten. Dasselbe soll geschehen, wenn der Fürst an irgend einem Wochentage ein freiwilliges Opfer bringen will. Zu diesem Zwecke soll ihm auch das Ostthor geöffnet, aber nach Beendigung der Opferdarbringung wieder geschlossen werden, während es an den Sabbaten und Neumonden bis zu Abend offen stehen soll (46, 12 vgl. mit v. 2). Hiebei ist noch vorgeschrieben, daß der Fürst bei Darbringung dieser Opfer des Wegs der Thorhalle eingehen und auf demselben Wege wieder hinausgehen soll (v. 2 u. 8), hingegen an den Festtagen, an welchen das Volk vor Jehova erscheint, soll jeder Kommende und unter denselben auch der Fürst durch das Nord- oder Südthor ein- und ausgehen (v. 9 u. 10). Wenn hienach der Fürst an den Festtagen, wo das Volk vor Jehova erscheint, inmitten des Volks durch das Nord- oder Südthor in den Tempel gehen soll, um anzubeten, dagegen an den Sabbaten und Neumonden, an welchen das Volk nicht verpflichtet war vor dem Herrn zu erscheinen, also der Fürst allein die Opfer für sich und das Volk zu bringen hatte, auf dem Weg der Ostthorhalle eingehen und von da wieder hinausgehen, während der Opferhandlung aber auf der Schwelle des innern Ostthores stehen solte, so ist es klar, daß das Ein- und Ausgehen des Wegs der Thorhalle auf einem andern Wege als durch das Nord- oder Südthor geschehen soll. Dieser andere Weg kann nur der durch das Ostthor sein, da ein viertes Thor nicht vorhanden war. — Hieraus ergibt sich für unsere Stelle, daß das Verschlossensein des Ostthores des äußern Vorhofs als die Regel gelten soll, die aber gewisse Ausnahmen erleidet, welche erst in c. 46 genauer angegeben, hier in un-

serm Cap. aber durch die Bestimmung, daß der Fürst die Opfermahlzeit in diesem Thore halten soll, schon angedeutet sind. — Das äußere Ostthor, welches in dem früheren Tempel wol hauptsächlich oder zumeist von dem vor dem Herrn erscheinenden Volke als Ein- und Ausgang benuzt wurde, soll in dem neuen Tempel verschlossen sein, nicht zum Ein- und Ausgang für das Volk dienen, weil die Herrlichkeit des Herrn durch dasselbe in den Tempel eingezogen ist. Dieser Grund ist natürlich nicht mit den *Rabb.* so zu verstehen, daß durch Verschließung des Thores dem Entweichen der *Schechina* aus dem Tempel vorgebeugt werden soll, sondern der Gedanke ist dieser: Weil dieser Thorweg durch den Einzug der *Schechina* in den Tempel auf ihm geheiligt worden, soll er nicht für das Volk offen stehen, um entweiht zu werden, sondern soll heilig gehalten werden. Diese Heilighaltung wird dadurch nicht beeinträchtigt, daß der Fürst in diesem Thore die Opfermahlzeit hält und um sein Opfer darbringen zu können, durch diesen Thorweg auch in den Vorhof eingeht, wo vor dem innern Thore sein Opfer von den Priestern zubereitet wird, und dann der Darbringung des Opfers auf dem Altare von der Schwelle des innern Thorgebäudes aus anwohnt. דֶּרֶךְ אוּלָם הַשַּׁעַר ist also der Weg, welcher von der Außentreppe über die Schwelle an den Wachstuben vorbei zur Thorhalle am innern Ende des Thorgebäudes führt. Auf diesem Weg soll der Fürst in das für ihn geöffnete Thor gehen, und darin, nämlich in der Halle dieses Thores, die Opfermahlzeit halten. Daß der Mahlzeit die Darbringung des Opfers voraufgehen mußte, wird als selbstverständlich vorausgesezt, und wie der Fürst bei Darbringung des Opfers sich zu verhalten hatte, wie weit er bis vor den Altar gehen durfte, das wird erst in der Opferthora c. 46 bestimt.

V. 4—16. **Die Stellung der Fremdlinge, der Leviten und der Priester zum Tempel und Tempeldienste.** — Die weitern Vorschriften über den Zutritt zum Heiligtum und über den Dienst an und in demselben werden durch wiederholte Einschärfung, genau auf alle Satzungen und Gesetze zu achten, damit die früher vorgekommene Entweihung desselben sich nicht wiederhole, eingeleitet und dem Propheten bei dem Nordthore angesichts der göttlichen Herrlichkeitserscheinung eröffnet (v. 4—8). — V. 4. *Und er brachte mich den Weg des Nordthores vor das Haus, und ich sahe, und siehe die Herrlichkeit Jehova's erfüllete das Haus Jehova's, und ich fiel auf mein Angesicht nieder.* V. 5. *Und Jehova sprach zu mir: Menschensohn, richte dein Herz und sieh mit deinen Augen und mit deinen Ohren höre alles was ich mit dir rede in Betreff aller Satzungen des Hauses Jehova's und aller seiner Gesetze, und richte dein Herz auf das Eingehen in das Haus durch alle Ausgänge des Hauses,* V. 6 *und sprich zu dem widerspenstigen, zu dem Geschlechte Israels: Also spricht der Herr Jehova: laßt es genug sein an all euren Greueln, Haus Israel,* V. 7 *indem ihr Söhne der Fremde, unbeschnitten am Herzen und unbeschnitten am Fleische, hereinführtet, in meinem Heiligtume zu sein, um es zu entweihen, mein Haus, wenn ihr meine Speise, Fett und Blut, darbrachtet, und sie so meinen Bund brachen zu allen euren Greueln,* V. 8 *und ihr so nicht die Hut meiner Heiligtümer hütetet, sondern jene euch zu Hütern*

meiner Hut in meinem Heiligtume machtet. — Von dem äußern Ostthore, wohin Ez. nur geführt worden war, um über das Eingehen durch dasselbe belehrt zu werden, wird er, nachdem dies geschehen, auf dem Wege des Nordthores wieder vor das Tempelhaus geführt, um hier die weiteren Vorschriften für die Verwaltung des Gottesdienstes im neuen Heiligtume zu empfangen. Die Frage, ob unter dem Nordthore das des äußern oder das des innern Vorhofs zu verstehen sei, läßt sich nicht mit Sicherheit beantworten. *Hitz.* hat sich für das leztere, *Klief.* für das erstere entschieden. Der Ort wohin er geführt wird, ist אֶל־פְּנֵי הַבַּיִת *ad faciem domus* d.i. vor das Tempelhaus, so daß er dasselbe vor Augen hatte oder sehen konte. Dies war, da der Thorweg des innern Vorhofs um 8 Stufen, *circa* 4 Ellen höher lag als das äußere Vorhofsthor, nicht wol möglich, wenn er im oder am lezteren stand. הַבַּיִת d.i. das Tempelhaus konte nur vom inneren Nordthore aus deutlich gesehen werden. Und die Bemerkung: daß an das äußere Nordthor zu denken deshalb näher liege, weil das Nächste, was dem Propheten gesagt werde, die Frage, wer zum Heiligtume ein- und ausgehen darf, betreffe, hat nicht viel auf sich, weil die Belehrung sich nicht blos auf das Ein- und Ausgehen, sondern hauptsächlich auf die Hut Jehova's d.i. die Besorgung des Gottesdienstes bezieht. — Auf dem neuen Standorte fiel dem Propheten wiederum die Herrlichkeit des Herrn, die den Tempel erfüllte, ins Auge, so daß er wieder anbetend niederfiel, vgl. 43,3.5. Diese Bemerkung soll nicht „darauf hinführen, daß nun nach den Vorbemerkungen 43,13—44,3 die eigentliche Thora begint" (*Klief.*), sondern soll auf die unnahbare Herrlichkeit und Heiligkeit des neuen Tempels hinweisen. Zu v.5 vgl. 40,4. 43,11.12. In v.6 ist אֶל־מֶרִי des Nachdrucks wegen substantivisch vorangestelt und בֵּית־יִשְׂרָאֵל in Form einer Apposition nachgesezt. Zur Sache vgl. 2,8. רַב־לָכֶם mit folgendem מִן: genug an etwas, wie Ex.9,28. 1 Kg.12,28 bedeutet s.v.a. es ist genug, um davon abzulassen. Die תּוֹעֲבוֹת, von denen sie lassen sollen, werden v.6 näher bestimt. Sie bestanden darin, daß die Israeliten Fremde, am Herzen und Fleische unbeschnittene Heiden, ins Heiligtum einließen, um dasselbe während des Opferdienstes zu entweihen. Daß sie unbeschnittene Heiden zum Opfern zugelassen, ist damit zwar nicht ausdrücklich gesagt, liegt aber *implicite* in dem Gesagten. Opfer im Tempel Jehova's darzubringen wird im Mos. Gesetze den in Israel lebenden Fremdlingen nicht nur gestattet, sondern zum Teil vorgeschrieben (Lev.17,10. 12. Num.15,13 ff.); nur am Paschamahl durfte kein בֶּן נֵכָר' teilnehmen (Ex.12,43); um dies zu können, solte er sich beschneiden lassen (v.44). Demgemäß fleht Salomo in seinem Tempelgebete zum Herrn: er möge auch das Gebet des Fremdlings erhören, der um des Namens des Herrn willen aus fernem Lande komme, um in seinem Hause anzubeten, 1 Kg. 8,41 ff. Damit scheint die Rüge unsers V. in Widerspruch zu stehen. Deshalb will *Raschi* unter בְּנֵי־נֵכָר in heidnischen Götzendienst gefallene Israeliten verstehen, *Ros.* dagegen meint, die Israeliten würden deshalb getadelt, weil sie von Heiden *victimas et libamina* angenommen und im Tempel dargebracht hatten, was nach Lev.25,22 verboten gewesen wäre; *Häv.* will unter den Söhnen der Fremde Leviten verstehen, die sich von

Jehova entfernt hatten und deshalb von Ez. den götzendienerischen Söhnen der Fremde gleichgestelt würden; *Hitz.* endlich denkt an fremde Kaufleute, die man als Verkäufer von Opferthieren, Weihrauch u. dgl. in den heiligen Bezirk gelassen hätte. Alles willkürlich und irrig. Der scheinbare Widerspruch schwindet, wenn wir die nähere Bestimmung der בְּנֵי נֵכָר „unbeschnitten am Herzen und am Fleische“ ins Auge fassen. Das Unbeschnittensein am Herzen steht voran, um die Fremden als gottlose Heiden zu charakterisiren, denen nicht blos die Beschneidung am Fleische, sondern hauptsächlich die am Herzen, die Herzensfrömmigkeit, fehlte, welche Salomo in seinem Gebete als Motiv des Kommens der fernen Fremdlinge zum Tempel andeutet. Durch Zulassung solcher, aller Frömmigkeit baren Heiden in den Tempel während des Opferdienstes hat Israel das Heiligtum verunreinigt. אֶת־בֵּיתִי ist Apposition zu dem Suffix an חַלְּלוֹ. Die Speise Jehova's (לַחְמִי) ist das Opfer, nach Lev. 3,11. 21,6 u. a., und wird daher durch „Fett und Blut“ erklärt. וַיָּפֵרוּ, welches die LXX willkürlich in die 2. Person umgesezt haben, geht auf die „Fremden“, die Heiden; diese brachen dadurch, daß sie in ihrer Gottlosigkeit den Tempel betraten; den Bund des Herrn mit seinem Volke, welches diese Entweihung seines Heiligtums zuließ. אֶל כָּל־תּוֹעֲבוֹת' zu allen euren Greueln hinzu. Welch schwere Versündigung hierin lag, wird v. 8 gesagt. Das Volk Israel hat durch widerrechtliche Zulassung gottloser Heiden in den Tempel nicht nur die Ehrfurcht vor den Heiligtümern des Herrn außer Acht gelassen, sondern auch diese Heiden so zu sagen zu Dienern Gottes in seinem Heiligtume sich gemacht. Diese lezten Worte sind nicht buchstäblich, sondern geistig zu verstehen. Die Gestattung des Betretens des Tempels wird der Anstellung im Tempel zur Besorgung des Cultus gleichgestelt. Wegen שָׁמַר מִשְׁמַרְתִּי vgl. Lev. 18,30. 22,9 u. die Erkl. zu Lev. 8,35.

Solcher Entweihung seines Heiligtumes will der Herr in der Zukunft steuern. Dazu werden die folgenden Vorschriften über den Dienst im neuen Tempel gegeben. V. 9. *Also spricht der Herr Jehova: kein Sohn der Fremde, unbeschnitten am Herzen und unbeschnitten am Fleisch, soll in mein Heiligtum kommen, von allen Söhnen der Fremde, die inmitten der Söhne Israels sind,* V. 10 *sondern auch die Leviten, die sich von mir entfernt haben bei der Verirrung Israels, welches von mir abirrete seinen Götzen nach, sie sollen ihre Schuld tragen.* V. 11. *Sie sollen in meinem Heiligtume Diener sein als Wachen an den Thoren des Hauses und dienend im Hause; sie sollen das Brandopfer und das Schlachtopfer dem Volke schlachten, und sollen vor ihm stehen, ihnen zu dienen.* V. 12. *Weil sie ihnen gedienet vor ihren Götzen und dem Hause Israel geworden sind ein Anstoß zur Verschuldung, darum hab ich meine Hand erhoben wider sie, ist der Spruch des Herrn, Jehova's, daß sie sollen ihre Schuld tragen.* V. 13. *Sie sollen mir nicht nahen, als Priester mir zu dienen und zu allen meinen Heiligtümern, zu den hochheiligen, zu nahen, sondern sollen ihre Schmach tragen und alle ihre Greuel, die sie getan haben.* V. 14. *Und so werde ich sie machen zu Wächtern der Hut des Hauses in Bezug auf allen seinen Dienst und auf alles was darin verrichtet wird.* V. 15. *Aber*

die Priester vom Stamme Levi, die Söhne Zadoks, welche die Hut meines Heiligtums gehütet haben bei der Verirrung der Söhne Israels von mir, die sollen mir nahen mir zu dienen, und vor mir stehen, Fett und Blut mir darzubringen, ist der Spruch des Herrn, Jehova's. V. 16. *Sie sollen kommen in mein Heiligtum und sie meinem Tische nahen mir zu dienen, und sollen meine Hut hüten.* — Um von dem neuen Heiligtume Entweihung ferne zu halten, sollen am Herzen und Fleische unbeschnittene Fremdlinge nicht in dasselbe zugelassen werden, und selbst von den nach dem Mos. Gesetz für den Dienst des Heiligtums bestimten Leviten sollen diejenigen, welche sich an dem Abfalle des Volks in Götzendienst beteiligt haben, zur Strafe für ihre Abirrung vom Herrn von der Bekleidung des Priesteramtes ausgeschlossen und nur zu niedern Dienstleistungen beim Cultus zugelassen werden; dagegen den specifisch priesterlichen Dienst am Altare und im Heiligtum sollen allein die Nachkommen Zadoks verrichten, die sich von jener Verirrung in Götzendienst frei erhalten haben. Die Vorschrift der Ausschließung der am Herzen unbeschnittenen Fremden von dem Zugange zum Heiligtume hat aber nicht den Sinn und Zweck, die Mittelstellung und Mittelklasse der in Israel lebenden Fremdlinge in der Zukunft aufzuheben (*Klief.*); dies würde im Widerspruch stehen mit 47, 22 u. 23, wonach die Fremdlinge (גֵּרִים) bei der neuen Verteilung des Landes eigenen Besitz erhalten sollen, was ihren Fortbestand innerhalb der Gemeinde Israels nicht nur voraussezt, sondern auch für die Dauer sichert. Der Sinn ist vielmehr dieser: kein am Herzen unbeschnittener d. h. dem Leben aus Gott entfremdeter Heide soll im neuen Heiligtume Zutritt zum Altare erhalten. Der Accent des Verbots liegt hier wie in v. 7 auf dem am Herzen Unbeschnittensein, und der Grund für die Ausschließung der Fremdlinge weniger in der Vorhaut des Fleisches, als vielmehr in der geistigen Vorhaut, so daß nicht blos die unbeschnittenen Heiden, sondern zugleich die am Fleische beschnittenen Israeliten, wenn ihnen die Beschneidung des Herzens fehlt, vom Heiligtume fern bleiben sollen. Das לְ vor כָּל־בֶּן נ׳ dient zur Zusammenfassung, wie Gen. 9, 10. Lev. 11, 42 u. a., vgl. *Ew.* 310[a]. Aber nicht blos die gottentfremdeten Fremdlinge sollen nicht in das Heiligtum kommen, sondern auch die Leviten, die zur Zeit des Abfalls der Israeliten in Götzendienst fielen, sollen ihre Schuld tragen, sollen durch Ausschließung von den Rechten des Priestertums dafür gestraft werden. Dies ist der durch כִּי אִם angedeutete Zusammenhang des 10. mit dem 9. Verse. כִּי אִם erhält durch diesen Zusammenhang die Bed. von *imo, ja selbst,* wie Jes. 33, 21. הַלְוִיִּם sind hier nicht die Leviten im Unterschiede von den Priestern (Aaroniten), sondern alle Nachkommen Levi's mit Einschluß der für das Priesteramt erwählten Aaroniten, denen das über die Leviten zu Sagende hauptsächlich gilt. Die Teilung der Leviten in solche, welche wegen ihrer früheren Verirrung in Götzendienst von dem Priester-Dienste und Amte (כַּהֵן v. 13) ausgeschlossen werden, und in die Söhne Zadoks, welche von jener Verirrung ferne geblieben und daher in der Zukunft allein des Priesteramtes pflegen sollen, zeigt klar, daß die Drohung: sie sollen ihre Schuld tragen, nicht den gemeinen Leviten, sondern den levitischen Priestern gilt. Diese sollen

zur Verrichtung der niederen Dienstleistungen im Tempel und beim Cultus degradirt werden. Als Schuld wird ihnen vorgehalten, daß sie sich bei der Verirrung des Volks in Götzendienst von Jehova entfernt haben. Das sich von Jehova Entfernen involvirt die passive und active Beteiligung am Götzendienste, vgl. Jer. 2, 5. Diese Abirrung der Israeliten von Jehova fand während der ganzen Zeit des Bestehens der Stiftshütte und des Salom. Tempels statt, nur in den verschiedenen Zeiten in verschiedener Stärke und Ausdehnung. Das Tragen der Schuld wird v. 11—13 näher bestimt. Die levitischen Priester, welche vom Herrn sich entfernt haben, sollen die Würde und Rechte des Priestertums verlieren, sie sollen zwar des dem Stamme Levi vermöge seiner Erwählung zum Dienste des Heiligtums anstatt der Erstgeborenen des ganzen Volks erteilten Vorrechts nicht ganz verlustig gehen, aber fortan nur zur Verrichtung der niederen Dienste verwendet werden, als Wachen an den Thoren des Tempels und als Diener des Volks beim Opferdienste, indem sie dem Volke die Opferthiere schlachten sollen, was jeder Opfernde auch selbst tun konte. Weil sie früher dem Volke vor den Götzen gedient haben, d. h. ihm beim Götzendienste behilflich waren, sollen sie in Zukunft auch dem Volke beim Gottesdienste dienen, aber nicht als Priester, sondern nur in nicht priesterlichen Geschäften. Die W. הֵמָּה יַעַמְדוּ וגו sind aus Num. 16, 9 genommen, und die Suffixe an לִפְנֵיהֶם und לְשָׁרְתָם auf עָם sich beziehend. מִכְשׁוֹל עָוֹן wie 7, 19. 14, 3. 18, 30. נָשָׂא יָד nicht: den Arm erheben, um zu schlagen (*Hitz.*), sondern: die Hand erheben zum Schwur, wie 20, 5 f. u. ö. לָגֶשֶׁת עַל כָּל־קָדָשַׁי zu allen meinen Heiligtümern zu nahen. קֳדָשִׁים sind hier nicht die Räume des Heiligtums, sondern die dem Herrn geheiligten Opferteile. Diese sollen sie nicht anrühren, weder Blut sprengen, noch Fettstücke auf dem Altare anzünden, und was damit zusammenhing. Diese Auffassung fordert die Apposition אֶל־קָדְשֵׁי הַקֳּדָשִׁים, welches (im Plur.) nicht den allerheiligsten Hinterraum des Tempels, sondern die hochheiligen Opfergaben bezeichnet, vgl. 42, 13. נָשָׂא כְלִמָּה wie 16, 52. In v. 14 wird nochmals in zusammenfassender Weise gesagt, worin das Tragen der Schuld und Schmach bestehen soll: Gott wird sie zu Hütern des Tempels in Bezug auf die niedrigen Dienstleistungen machen. Das allgemeine, den gesamten Tempeldienst bezeichnende שֹׁמְרֵי מִשְׁמֶרֶת הַבַּיִת erhält seine Beschränkung auf die niederen Dienste durch לְכֹל עֲבֹדָתוֹ וגו, welches Num. 3, 26. 4, 23. 30. 32. 39. 47 von den schweren Dienstleistungen der Merariten und Gersoniten gebraucht ist, im Unterschiede von der עֲבֹדָה der Kahatiten, die im שֹׁמְרֵי מִשְׁמֶרֶת הַקֹּדֶשׁ (Num. 3, 28) und עֲשׂוֹת מְלָאכָה בְּאֹהֶל מוֹעֵד (4, 3) besteht. Den priesterlichen Dienst am Altare und im Heiligtume dagegen sollen nur die Söhne Zadoks versehen, die bei der Verirrung des Volks die Hut des Heiligtums gehütet, d. h. des Priesteramtes treu gepflegt haben. *Zadok* ist der Sohn Ahitubs aus der Linie Eleasar (1 Chr. 5, 34. 6, 37 f.), welcher bei der Empörung Absaloms treu zum Könige David hielt (2 Sam. 15, 24 ff.) und auch dem Kronprätendenten Adonija entgegen Salomo zum Könige salbte (1 Kg. 1, 32 ff.), während der Hohepriester Ebjathar aus der Linie Ithamar für Adonija Partei ergriffen hatte (1 Kg. 1, 7. 25) und dafür von Salomo seines Amtes entsetzt wurde, so

daß nun die hohepriesterliche Würde in den alleinigen Besitz Zadoks und seiner Nachkommen gelangte (1 Kg. 2, 26. 27 u. 35). Aus dieser Stellung Zadoks zu David, dem vom Herrn seinem Volke gegebenen Fürsten, läßt sich schon erkennen, daß er sich von der Verirrung des Volks nicht nur ferne hielt, sondern derselben auch entschieden entgegentrat und in gottgefälliger Weise seines Amtes wartete. Wie er für diese seine Treue von Salomo das Hohepriestertum an Ebjathars Stelle erhielt, so sollen seine Nachkommen im neuen Tempel allein das Priesteramt bekleiden, wobei aber für die richtige Auffassung der Worte unserer Vv. der Zusatz: welche die Hut meines Heiligtums gehütet haben, wol zu beachten ist. Darin liegt nämlich, daß nicht die leibliche Abstammung von Zadok für sich allein genügt, sondern zu ihr die Treue im Dienste des Herrn als unerläßliches Erfordernis hinzukommen muß. In v. 15[b] u. 16 wird der priesterliche Dienst nach seinen Hauptfunctionen am Brandopferaltare und im Heiligen am Räucheraltar angegeben. שֻׁלְחָנִי ist der Rauchopferaltar, vgl. 41, 22.

V. 17—31. **Die Erfordernisse zur Verwaltung des Priesteramtes und die Obliegenheiten und Gerechtsame dieses Amtes.** V. 17. *Und es soll geschehen, wenn sie zu den Thoren des innern Vorhofs gehen, sollen sie leinene Kleider anziehen, und soll nicht Wolle auf ihnen liegen, wenn sie in den Thoren des innern Vorhofs und nach dem Hause hin dienen.* V. 18. *Leinene Kopfbinden sollen auf ihrem Haupte sein und leinene Beinkleider an ihren Hüften, sie sollen sich nicht gürten in Schweiß.* V. 19. *Und wenn sie in den äußern Vorhof hinausgehen, in den äußern Vorhof zum Volke, sollen sie ihre Kleider, in welchen sie gedient haben, ausziehen und dieselben in den heiligen Cellen niederlegen und andere Kleider anziehen, daß sie nicht das Volk mit ihren Kleidern heiligen.* V. 20. *Und ihr Haupt sollen sie nicht kahl scheeren und ihre Haare nicht frei wachsen lassen; verschneiden sollen sie ihr Haupthaar.* V. 21. *Und Wein sollen sie nicht trinken, kein Priester, wenn sie in den innern Vorhof gehen.* V. 22. *Und eine Witwe und eine Verstoßene sollen sie sich nicht zu Weibern nehmen, sondern Jungfrauen aus dem Samen des Hauses Israel, und die Witwe, die von einem Priester Witwe geworden, mögen sie nehmen.* V. 23. *Und mein Volk sollen sie lehren, den Unterschied zwischen Heiligem und Gemeinem und zwischen Unreinem und Reinem ihnen kundtun.* V. 24. *Und über Streitsachen sollen sie stehen zu richten, und meine Gesetze und meine Satzungen bei allen meinen Festen sollen sie beobachten und meine Sabbate heiligen.* V. 25. *Und zu keiner Leiche eines Menschen soll einer gehen sich zu verunreinigen, nur allein wegen Vater und Mutter, wegen Sohn und Tochter, wegen Bruder, wegen Schwester, die noch keines Mannes war, mögen sie sich verunreinigen.* V. 26. *Und nach seiner Reinigung soll man ihm noch sieben Tage zählen,* V. 27 *und am Tage, da er zum Heiligen, in den innern Vorhof komt, im Heiligen zu dienen, soll er sein Sündopfer darbringen, ist der Spruch des Herrn, Jehova's.* — V. 28. *Und mit ihrem Erbteile solls so sein, daß ich ihr Erbteil bin, einen Besitz solt ihr ihnen nicht geben in Israel: Ich bin ihr Besitz.* V. 29. *Das Speisopfer und das Sündopfer und das Schuldopfer, die sollen*

sie essen, und alles Verbannete in Israel soll ihnen gehören. V. 30. *Und die Erstlinge aller ersten Früchte von Allem und alle Hebe von Allem, von allen euren Heben, soll den Priestern gehören; und die Erstlinge von allem euren Gemahlenen solt ihr dem Priester geben, auf daß Segen auf dein Haus herniederkomme.* V. 31. *Kein Aas und Zerrissenes vom Geflügel und vom Vieh sollen die Priester essen.*

An die Bestimmungen, wer im neuen Tempel den Dienst versehen soll, schließen sich sachgemäß die Vorschriften über die leibliche Beschaffenheit an, in welcher dieser Dienst verrichtet werden soll, da die Leibesbeschaffenheit den Seelenzustand oder die geistige Verfassung der Diener Gottes abschattet. Diese Bedeutung hat die Amtskleidung, welche Exod. 28 den Priestern für den heiligen Dienst vorgeschrieben war. Diese Vorschrift wird als noch zu Recht bestehend hier vorausgesezt und durch Aufzählung einiger Hauptbestimmungen nur erneuert und teilweise verschärft. Beim Dienste am Altare und im Heiligen sollen die Priester leinene Kleider tragen und dieselben nach Verrichtung des Dienstes beim Hinausgehen in den äußern Vorhof wieder ablegen v. 17—19. Als Stoff der Priesterkleidung ist im Mos. Gesetze שֵׁשׁ weißer Byssus oder בַּר Weißzeug genant Ex. 28, 39. 42; hier wird der Stoff deutlicher durch פִּשְׁתִּים Flachslein bezeichnet und צֶמֶר Thierwolle ausdrücklich ausgeschlossen, auch das Motiv für diese Bestimmung, daß der Priester nicht durch wollene Kleidung sich in Schweiß bringe, ausgesprochen. Schweiß macht unreinlich, der Priester soll aber durch Reinhaltung des Körpers auch äußerlich zeigen, daß er rein und untadelig ist. In Bezug auf das An- und Ablegen der Amtskleider stimt die neue Thora mit der Mosaischen überein; denn darin, daß die Priester nach Ex. 28, 43 die Amtskleider nur beim Eingehen in die Stiftshütte und beim Hinzutreten zum Altare tragen, und nach Lev. 6, 4. 16, 23 nach beendigter Function ablegen sollen, dagegen nach unserm 17. V. sie schon beim Eintreten in den innern Vorhof anlegen und gar nicht in der Amtstracht vor das Volk treten sollen, können wir nicht mit *Klief.* eine Abweichung erblicken. Solten die Priester nach dem Mos. Gesetze vor den Brandopferaltar im Vorhofe nicht anders in ihrer heiligen Amtskleidung treten, so mußten sie diese Kleidung auch schon beim Eintreten in den Vorhof anlegen, weil sie sich nicht erst vor dem Altare umkleiden konten. Daß sie aber nach Ezech. in der Amtstracht gar nicht vor das Volk treten solten, das liegt weder in dem צֵאת אֶל הָעָם, denn dieses bed. nicht: vor das Volk treten, sondern zum Volke hinausgehen, unter das Volk treten, noch in dem וְלֹא יְקַדְּשׁוּ וגו׳ sie sollen nicht das Volk in ihren Kleidern (durch ihre Kl.) heiligen. Denn dies besagt durchaus nicht, daß sie das Volk durch den Verkehr mit demselben heiligen, aber dies nicht in Amtstracht tun sollen, sondern hat nur den Sinn: sie sollen nicht in ihren Amtskleidern sich unter das Volk im äußern Vorhofe begeben, um dasselbe nicht durch ihre heiligen Kleider zu heiligen. Diese Heiligung läßt sich nicht anders denken, als analog der Vorschrift des Gesetzes, daß die Berührung hochheiligen Opferfleisches heilige Lev. 6, 11 u. 20, welche Ez. in 46, 20 wiederholt, und die im Gesetze gar nicht vereinzelt dasteht, sondern Ex. 29, 37 u. 30, 29 auch vom

Brandopferaltare und den Geräthen des Heiligtums ausgesagt ist. Was von diesen Geräthen galt, daß nämlich ihre Heiligkeit auf den der sie berührte überging, das wird hier von den heiligen Priesterkleidern prädicirt; und das Gehen der Priester in ihren heiligen Kleidern unter das Volk wird verboten, weil eine solche durch Berührung heiliger Gegenstände erlangte Heiligkeit dem der sie überkommen hatte die Pflicht sich vor Verunreinigung zu hüten (Lev. 21, 1—8) auferlegte, welche das Volk in seinen Lebensverhältnissen nicht einhalten konte, was dann eine Abschwächung oder Verwischung des Unterschiedes zwischen Heiligem und Gemeinem unausbleiblich nach sich gezogen haben würde. לִשְׁכוֹת הַקֹּדֶשׁ sind die 42, 1—14 beschriebenen heiligen Cellengebäude. — An die Kleidung reiht sich v. 20 einfach die Bestimmung über das Kopfhaar, die natürliche Hauptbedeckung, bei welcher das Ausschreiten nach jeder Seite, sowol das Kahlscheeren als das Tragen unverschnittenen Haares untersagt wird. Beides war den Priestern schon im Gesetze verboten; das Kahlscheeren Lev. 21, 5, das Freiwachsenlassen des Haares Lev. 10, 6, und lezteres nur den Nasiräern für die Dauer ihres Gelübdes auferlegt Num. 6, 5. כָּסַם komt nur hier vor, seine Bedeutung: das Haar verschneiden, ist aber aus dem Contexte klar. — V. 21. Das Verbot des Weintrinkens beim Antreten des Dienstes stimt mit Lev. 10, 9 überein, dagegen die Bestimmungen über die Wahl der Frauen werden v. 22 verschärft, indem was im Gesetze nur für den Hohenpriester galt, auf alle Priester ausgedehnt wird, wie denn überhaupt Ezech. einen Unterschied zwischen Hohenpriester und gemeinen Priestern nicht macht. Eine Witwe zu heiraten ist Lev. 21, 14 nur dem Hohenpriester versagt, welcher nur eine Jungfrau aus seinem Volke ehelichen solte, während für die einfachen Priester diese Beschränkung nicht gemacht wår. Dagegen wird hier allen Priestern das Heiraten einer Witwe untersagt und nur die Ehe mit der Witwe eines Priesters gestattet. מִכֹּהֵן gehört zu תִּהְיֶה אַלְמָנָה die von einem Priester Witwe geworden.[1]

In v. 23 u. 24 sind die allgemeinen Amtspflichten der Priester genant: das Volk lehren und über den Unterschied von Heiligem und Unheiligem, Reinem und Unreinem unterweisen, wie Lev. 10, 10 vgl. Deut. 33, 10. Ez. 22, 26, ferner in Streitsachen Rechtspflege üben nach den Rechten Gottes, welche in höherer Instanz schon Deut. 17, 8 ff. 19, 17 u. 21, 5 den Priestern übertragen war. עַל רִיב über, bei Streitsachen. עָמַד לִשְׁפֹּט stehen zu richten d. h. als Richter auftreten, dastehen, vgl. הֶעֱמִיד שֹׁפְטִים Richter anstellen, einsetzen 2 Chr. 19, 5. Das *Keri* לְמִשְׁפָּט ist eine unnötige Emendation nach 2 Chr. 19, 8. Das *Chet.* וְשְׁפָטֻהוּ dagegen ist Schreibfehler für יִשְׁפְּטֻהוּ. Endlich sollen sie bei allen Festen die Gesetze

1) Die Rabbinen (*Targ. Talm.* u. *Masor.* nach ihrer Accentuation) haben diesen Unterschied zu verwischen gesucht, indem sie das erste Hemistich vom Hohenpriester verstehen und das zweite so erklären: die Witwe, welche wirklich eine Witwe ist, mag der Priester nehmen, מִכֹּהֵן durch *quidam sacerdotum* oder *aliqui ex ordine sacerdotali* oder *ceteri sacerdotes* deutend. Gegen den Sprachgebrauch, da מִכֹּהֵן hier, wo von den Priestern überhaupt die Rede ist und der Plural יִקָּחוּ folgt, unmöglich partitiv gefaßt werden kann.

und Satzungen Jehova's beobachten d.h. alle bei den Festen ihnen obliegenden priesterlichen Geschäfte verrichten, und die Sabbate heiligen, nicht blos durch Darbringung der Sabbatsopfer, sondern auch durch Aufrechthaltung der Sabbatruhe, vgl. Lev. 23, 3. — In v. 25—27 folgen Bestimmungen über Verunreinigung bei Todesfällen und deren Beseitigung. V. 25 ist einfache Wiederholung von Lev. 21, 1—3. Die Vorschrift aber über die Reinigung von der Todesunreinheit ist verschärft, indem nicht blos die Reinigung verlangt wird, welche das Gesetz vorschrieb Num. 19, 1 ff. und die sieben Tage währte — diese ist in טָהֳרָתוֹ gemeint — sondern nach derselben noch eine siebentägige Frist anberaumt und nach Ablauf derselben beim Wiederantreten des Dienstes im Heiligtume noch die Darbringung eines Sündopfers gefordert wird. Durch diese Forderung einer verschärften Reinigung wird das den Priestern nachgelassene Kommen zu einem Todten, welches im Mos. Gesetz dem Hohenpriester selbst beim Tode des Vaters und der Mutter versagt war (Lev. 21, 11), so ziemlich ausgeglichen.

Für diese Verpflichtungen und Dienstobliegenheiten sollen die Priester entsprechende Emolumente empfangen. Davon handeln v. 28—31. Ein Eigentum an Landbesitz sollen sie zwar wie ehedem auch in der Zukunft nicht erhalten, dafür will Jehova ihr Eigentum und Besitz sein, und ihnen von seinem Eigentum am Lande den nötigen Raum für Wohnungen geben (45, 4) und den Lebensunterhalt von seinem Altare zufließen lassen, v. 29 u. 30. Die Zusage: daß Jehova נַחֲלָה und אֲחֻזָּה der Priester sein wolle, ist einfache Wiederholung der gesetzlichen Bestimmung Num. 18, 20. Deut. 18, 1. 10, 9. Die Construction in v. 28ª anlangend bilden die W. אֲנִי נַחֲלָתָם sachlich das Subject zu וְהָיְתָה לָהֶם לְנ', das wir deutsch *oblique* wenden müssen: zum Erbteile soll ihnen sein das: ich bin ihr Erbteil. Denn die W. von אֲנִי נַחֲלָתָם an bis zum Schlusse des V. mit *Hitz.* als Parenthese zu fassen und הַמִּנְחָה וגו' v. 29ª für das Subject zu וְהָיְתָה וגו' zu halten, ist nicht nur wegen der großen Härte, die eine solche Parenthese haben würde, sondern hauptsächlich aus dem Grunde unstatthaft, weil die dem Priester zufallenden Opferanteile und Heben keine נַחֲלָה sind, nirgends als נחלה Erbteil d. i. Landbesitz bezeichnet werden. V. 28 handelt vom Landbesitze, den Gott den Leviten und Priestern in der Mos. Oeconomie durch Anweisung von Städten zum Wohnen mit Fluren für Viehweide im Gebiete der übrigen Stämme gewährte, in der Zukunft aber ihnen von der für das Heiligtum vom Lande ausgesonderten Hebe gewähren will (45, 4). Erst v. 29 u. 30 handeln von den Nahrungsmitteln der Priester. Diese empfangen sie von den Opfern und den Zehnten und Erstlingen, welche Israel an Jehova als den Grundherrn des Landes zu entrichten hat, und die er seinen Dienern, den Priestern, überweist. — Ueber den priesterlichen Anteil am Speis- Sünd- und Schuldopfer vgl. Lev. 2, 3. 6, 9. 11. 19. 7, 6. 7, über das Verbannete Lev. 27, 21, über die Erstlinge Ex. 23, 19. 34, 26. Deut. 18, 4. Num. 18, 13, über die תְּרוּמוֹת Num. 15, 19. 18, 19, über die רֵאשִׁית עֲרִיסוֹת Num. 15, 20. 21. In לְהָנִיחַ וגו' um Segen auf deinem Hause ruhen zu machen, ist der einzelne Israelite angeredet. Zur Sache vgl. Mal. 3, 10. — An die Aufzählung der Nahrungsmittel schließt

sich v. 31 die Einschärfung des Verbotes Lev. 22, 8: Todtes (d. h. Verendetes) und Zerrissenes von Vögeln und Vieh, als verunreinigend Lev. 17, 15 nicht zu essen.

Cap. XLV, 1—17. Die heilige Hebe vom Lande und die Hebopfer des Volks.

Auf die Festsetzung des Lebensunterhaltes der Priesterschaft folgt noch die Erklärung darüber, wie Jehova ihr Erbteil und Besitz sein, oder wie er den Priestern und Leviten den für Wohnung erforderlichen Teil am Landbesitze zuweisen wird. Dies soll so geschehen, daß er bei der Verteilung des Landes an die Stämme Israels sich für das Heiligtum und seine Diener und für die Hauptstadt ein bestimtes Gebiet abheben läßt (v. 1—8). Zu beiden Seiten dieses Gebiets soll auch der Fürst ein Eigentum am Lande erhalten, um allen Erpressungen der Fürsten für die Zukunft vorzubeugen. Ueberhaupt soll alle Ungerechtigkeit aufhören und richtiges Maß und Gewicht gehalten werden (v. 9—12), und zur Bestreitung der Opfer, die dem Fürsten obliegt, das Volk bestimte Hebopfer entrichten (v. 13—17).

V. 1—8. **Die heilige Hebe vom Lande.** V. 1. *Und wenn ihr das Land verloset zum Erbe, solt ihr eine Hebe für Jehova heben als Heiliges vom Lande; fünfundzwanzig tausend die Länge und die Breite zehn (? zwanzig) tausend. Heilig soll selbige sein in ihrem ganzen Umfange ringsum.* V. 2. *Davon sollen zum Heiligen gehören fünfhundert bei fünfhundert ins Gevierte ringsum, und funfzig Ellen Freiplatz dazu rings herum.* V. 3. *Und von jenem gemessenen Raume solst du messen eine Länge von fünfundzwanzig tausend und eine Breite von zehntausend, und darin soll das Heiligtum ein Allerheiligstes sein.* V. 4. *Ein Heiliges vom Lande soll dies sein, den Priestern, den Dienern des Heiligtums, soll es gehören, welche nahen dem Jehova zu dienen, und soll ihnen der Platz für Häuser sein und ein Heiligtum für das Heiligtum.* V. 5. *Und fünfundzwanzig tausend in die Länge und zehntausend in die Breite soll den Leviten, den Dienern des Hauses gehören, ihnen zum Besitz als Thore zum Wohnen.* V. 6. *Und als Besitz der Stadt solt ihr geben fünftausend in die Breite und in die Länge fünfundzwanzig tausend, gleichlaufend der heiligen Hebe; dem ganzen Hause Israels soll es gehören.* V. 7. *Und dem Fürsten (solt ihr geben) zu beiden Seiten der heiligen Hebe und des Stadtbesitzes, längs der heiligen Hebe und längs des Stadtbesitzes an der Westseite westwärts und an der Ostseite ostwärts, und der Länge nach gleichlaufend einem der Stammteile, von der Westgrenze bis zur Ostgrenze.* V. 8. *Als Land soll es ihm gehören, als Besitz in Israel; und nicht sollen ferner meine Fürsten mein Volk bedrücken, sondern das Land dem Hause Israel nach seinen Stämmen lassen.* — Das vom Lande bei der Verteilung an die Stämme vorweg auszusondernde Gebiet wird תְּרוּמָה *Hebe* genant, nicht überhaupt als Abhub eines Teils vom Ganzen, sondern als ein Teil, den man von seinem Eigentume als Opfer für Gott abhub; denn תְּרוּמָה komt

von הֵרִים, welches bei der *Mincha* das Abheben des Teils bezeichnet, welcher als אַזְכָּרָה für Jehova auf dem Altare angezündet wurde, s. zu Lev. 2, 9. Demnach heißt תְּרוּמָה alles, was die Israeliten von ihrem Eigentum freiwillig oder infolge einer Vorschrift dem Herrn zur Errichtung und zur Unterhaltung des Heiligtums und seiner Diener darbrachten, vgl. Ex. 25, 2 ff. 30, 15. Lev. 7, 14. Num. 15, 19 u. a. Ueber die Hebe vom Lande sind hier nur die Hauptbestimmungen gegeben; diese werden in dem Abschnitte von der Verteilung des Landes c. 48, 8—22 wiederholt und teilweise weiter ausgeführt. Darauf weisen die einleitenden Worte: wenn ihr das Land zum Erbe verloset, hin. Vgl. die Karte Taf. IV. הִפִּיל *sc.* גּוֹרָל Prov. 1, 14 das Los werfen, durch das Los verteilen, wie Jos. 13, 6. Dann solt ihr für Jehova eine Hebe als Heiliges vom Lande abheben, aussondern. מִן הָאָרֶץ ist kraft v. 4 eng mit קֹדֶשׁ zu verbinden. Bei den Zahlen ist das Maß, mit dem gemessen wird, nicht genant. Aber daß nicht Ellen gemeint sind, wie *Bött. Hitz.* u. A. annehmen, sondern Ruthen, das ergibt sich unzweifelhaft teils aus der Vergleichung von v. 2 mit c. 42, 16, wo der hier zu 500 bei 500 ins Gevierte angegebene Raum des Heiligtums zu 500 Ruthen auf jeder Seite bestimt ist, teils auch aus der Bestimmung des Freiplatzes um das Heiligtum zu 50 Ellen, wo אַמָּה beigesezt ist, weil da nicht wie bei den andern Zahlen an Ruthen gedacht werden solte. Die Richtigkeit dieser Auffassung, die wir schon bei *Hieron.* u. *Raschi* finden, kann durch Berufung auf die übermäßige Größe eines *τέμενος* von 25000 Ruthen Länge und 10000 R. Breite nicht erschüttert werden, denn bei c. 48 wird sich herausstellen, daß die angegebenen Maße in Ruthen, aber nicht in Ellen den Verhältnissen entsprechen. Das אֹרֶךְ vor und nach der Zahl ist pleonastisch: die Länge anlangend 25000 R. Länge. Länge heißt hier die Dimension von Osten nach Westen und Breite die von Norden nach Süden, wie aus 48, 10 klar erhellt. Hiebei ist also von der natürlichen Länge und Breite des Landes abgesehen und die größere Ausdehnung der zu messenden Stücke als Länge, die kleinere als Breite bezeichnet. עֲשָׂרָה אֶלֶף fält auf, da für zehntausend nicht nur in v. 3 u. 5 sondern auch 48, 9. 10. 13. 18 constant עֲשֶׂרֶת אֲלָפִים gesagt ist. Die LXX haben *εἴκοσι χιλιάδας* 20000 Breite. Diese Lesart erscheint richtiger als die masoretische, indem v. 3 u. 5 sie fordern. Denn nach v. 3 soll von dem v. 1 Gemessenen 25000 R. Länge und 10000 Breite für das Heiligtum und für Priesterland gemessen werden, und nach v. 5 sollen die Leviten auch 25000 R. Länge und 10000 Breite zum Besitze erhalten. Der erste Satz von v. 3 läßt sich nicht begreifen, wenn in v. 1 die Breite der heiligen Teruma nur zu 10000 R. angegeben ist; denn von einem Flächenraume von 25000 R. Länge und 10000 R. Breite läßt sich nicht wieder ein Raum von derselben Länge und Breite abmessen. Auch v. 1 fordert die Lesart עֶשְׂרִים אֶלֶף, denn „heilige Teruma" ist nicht blos das für das Heiligtum und Priesterland ausgesonderte Stück, sondern auch das für die Leviten ausgesonderte Land. Auch dieses ist nach 48, 14 קֹדֶשׁ לַיהוָֹה, dagegen der für die Stadt abgemessene Teil ist חֹל gemein (48, 15). Damit steht im Einklange, daß in unserm Cap. der für die Stadt bestimte Bezirk v. 6 durch das *verb.* תִּתְּנוּ von dem Leviten- und Priesterlande geschieden

wird, während die Bestimmung der Größe des Levitenlandes in v. 5 eng an die über das Priesterland angeschlossen ist; ferner daß in v. 7 bei der Bestimmung des Fürstenlandes nur von der heiligen Teruma und dem Stadtbesitze die Rede ist, woraus gleichfalls folgt, daß das Levitenland unter der heiligen Teruma mit begriffen ist. Demnach handelt v. 1 von der ganzen תְּרוּמַת קֹדֶשׁ d. h. dem Priester- und Levitenlande, welches 25000 R. lang und 20000 R. breit war. Dieses wird im lezten Satze des V. als Heiliges in seinem ganzen Umfange bezeichnet, und dann v. 2 u. 3 in zwei Bezirke geteilt. V. 2. Davon (מִזֶּה von dem v. 1 gemessenen Areal) soll kommen oder gehören zum Heiligen d. h. dem heiligen Tempelbezirke 500 R. ins Gevierte, nämlich der 42, 15—20 gemessene Bezirk rings um den Tempel, zur Scheidung zwischen Heiligem und Gemeinem, und um diesen Bezirk herum soll noch ein מִגְרָשׁ d. i. Freiplatz von 50 Ellen auf jeder Seite sein, damit die Wohnungen der Priester nicht zu nahe an das heilige Quadrat des Tempelgebäudes gebaut werden. V. 3. הַמִּדָּה הַזֹּאת dieses Maß d. h. dieses gemessene Stück Land — weist auch auf v. 1 zurück und מִן darf nicht anders als in מִזֶּה v. 2 genommen werden. Von dem v. 1 gemessenen Ganzen soll man ein Stück von 25000 R. Länge und 10000 R. Breite abmessen, worin das Heiligtum d. i. der Tempel mit seinen Vorhöfen als ein Allerheiligstes liegen soll. Dieser Bezirk, in dessen Mitte der Tempel, soll als Geheiligtes vom Lande den Priestern gehören als Platz oder Raum für ihre Häuser, und soll ein Heiligtum für das Heiligtum d. h. für den Tempel sein. V. 5. Ein gleich großes Stück soll den Leviten als den Tempeldienern zum Besitze abgemessen werden. Das *Keri* יִהְיֶה ist nach dem וְהָיָה v. 4 gebildet und das *Chet.* וְהָיָה unzweifelhaft richtig. Sehr schwierig sind die lezten Worte dieses V. עֶשְׂרִים לְשָׁכֹת „ihnen zum Besitze zwanzig Cellen“, wofür die LXX: *αὐτοῖς εἰς κατάσχεσιν πόλεις τοῦ κατοικεῖν* bieten, also עָרִים לָשֶׁבֶת gelesen oder vermutet haben. Dem עֶשְׂרִים לְשָׁכֹת des masor. Textes läßt sich in der Tat kein in den Zusammenhang passender Sinn abgewinnen, selbst wenn man die Worte mit *Ros.* gegen die Grammatik: *cum viginti cubiculis* fassen und unter לְשָׁכֹת umfängliche Cellengebäude verstehen wolte. Denn man erwartet in diesem Zusammenhange weder eine Bestimmung über Zahl und Beschaffenheit der Wohngebäude der Leviten, noch läßt sich ein Grund denken, weshalb die Leviten in dem ihnen zugewiesenen Landbezirke von 25000 R. Länge und 10000 R. Breite in 20 Cellengebäuden zusammen wohnen solten. Noch weniger läßt sich bei den „zwanzig Cellen“ an die im äußern Vorhofe neben den Thorgebäuden befindlichen 30 Cellen (40, 17. 18) denken, da diese Tempelcellen, auch wenn sie für die Leviten während ihres Dienstes im Tempel bestimt waren, in gar keinem Connex mit der heiligen Teruma, von der hier die Rede ist, stehen. Die Bemerkung *Häv.*'s: „der Prophet habe dabei die priesterlichen Cellen im Heiligtume im Auge; ihnen sollen die nur außerbalb des Tempels befindlichen Dienstwohnungen der Leviten entsprechen“, ist in den Worten nicht entfernt angedeutet, sondern blos gerathen. Es bleibt nichts übrig als eine Textcorruption anzuerkennen und עשרים לשכת mit *Hitz.* in לְעָרִים לָשֶׁבֶת zu ändern (vgl. Num. 35, 2 f. Jos. 21, 2) oder עשרים für eine Verschreibung von שְׁעָרִים zu halten: ihnen zum

Besitz als Thore zum Wohnen, nach dem im Deuter. häufigen Gebrauche von שְׁעָרִים Thore für עָרִים Städte, z. B. in der fast stehenden Redeweise: der Levit der in deinen Thoren (= Städten) ist Deut. 12, 18. 14, 27. 16, 11 vgl. Ex. 20, 10. Deut. 5, 14 u. a. In diesem Falle wäre die fehlerhafte Lesart durch Umstellung des עש in שע und Verwechslung des ב mit כ entstanden.

Außer der heiligen Teruma für Heiligtum, Priester und Leviten, solsen sie (v. 6) noch als Eigentum der Stadt (d. h. Hauptstadt) geben einen Landstrich von 25000 R. Länge und 5000 R. Breite; לְעֻמַּת gleichlaufend der heiligen Hebe d. h. an der Längenseite derselben sich hinziehend. Dieser für die Stadt ausgesonderte Landesteil soll dem ganzen Israel, nicht irgend einem einzelnen Stamme, gehören. Das Genauere hierüber und über die Lage der ganzen Teruma im Lande folgt erst in c. 48, 8—22. Hier in unserm Cap. ist diese Hebe nur erwähnt im Zusammenhange mit den Gerechtsamen, welche die Diener des Herrn und seines Heiligtums genießen sollen. Dazu gehört in gewisser Hinsicht auch das Eigentum, welches v. 7 dem Fürsten angewiesen wird, als dem Haupte des Volkes, welchem die Beschaffung der Opfer für das Volk obliegt, und der, hievon abgesehen, auch für seine Stellung einen ihm eigentümlich gehörenden Anteil am Lande zu seiner Subsistenz bedarf. Ihm sollen sie als Eigentum geben (zu לַנָּשִׂיא ist aus v. 6 des *verb.* תִּתְּנוּ zu suppliren): das Land auf dieser und jener Seite der heiligen Teruma und des Stadtbesitzes, und zwar angesichts (אֶל־פְּנֵי) dieser beiden Landstriche d. h. an dieselben anstoßend, an ihren Grenzen hinlaufend, מִפְּאַת יָם וגו׳ von d. i. nach unserer Anschauung: auf der Westseite westwärts und auf der Ostseite ostwärts, d. h. das Land welches an der östlichen und westlichen Grenze der heiligen Teruma und des Stadtgebietes übrig ist sowol nach Westen bis an das mittelländische Meer, als nach Osten bis an den Jordan hin, den beiden Grenzen des zukünftigen Canaan. Nicht ganz deutlich ist die weitere Bestimmung וְאֹרֶךְ לְעֻמּוֹת וגו׳; der Sinn aber der Worte: die Länge der dem Fürsten zu gebenden Landesteile an der Ost- und Westseite der Teruma soll gleich sein der Länge eines der Stammteile, nicht der: daß die Landesteile des Fürsten vom Norden gen Süden so lang sein sollen, wie die Länge eines der zwölf Stammgebiete. Denn „Länge" ist in diesem Abschnitte durchweg die Ausdehnung von Ost nach West; so bei allen Stammgebieten vgl. 48, 8, und muß auch beim Landesteile des Fürsten so genommen werden. Hienach ist der Sinn dieser: In der Länge (von O. nach W.) sollen diese Teile gleichlaufen den Erbteilen eines der zwölf Stämme von der Westgrenze bis zur Ostgrenze hin. Damit ist ein Zweifaches gesagt: 1. soll des Fürsten Teil auf der Ost- und Westseite der Teruma sich bis an die Grenze des den Stämmen zugeteilten Landes erstrekken d. h. im Osten bis an den Jordan, im Westen bis an das Mittelmeer reichen, vgl. 48, 8; 2. soll dasselbe der Längenstreckung der einzelnen Stammgebiete parallel (לְעֻמּוֹת) sich im Osten und Westen hinziehen, d. h. weder nach Norden noch nach Süden weiter als die mitten inne liegende Teruma reichen, sondern von den Langseiten der die Teruma nördlich und südlich begrenzenden Stammgebiete begrenzt sein. אֹרֶךְ ist *accus.* der

Richtung; אַחַד irgend einer, vgl. Jud. 16, 7. Ps. 82, 7. — In v. 8 ist לָאָרֶץ mit dem Artikel gegen *Hitz*'s Conjectur לְאֶרֶץ, beizubehalten: zum Lande d. h. zu dem ihm als Eigentum gehörigen Lande soll es (das v. 7 abgegrenzte Teil) ihm sein. אֶרֶץ wie 1 Kg. 11, 18 vom Eigentume an Land. In v. 8ᵇ wird diese Vorschrift motivirt. Die früheren Könige Israels hatten kein eigenes Land, kein Domanium; dies hatte sie getrieben, sich durch Gewalttaten und Erpressungen Privatbesitz zu verschaffen. Damit dies nun in der Zukunft nicht mehr vorkomme und den Fürsten der Anlaß zu solchen Bedrückungen des Volks genommen werde, so soll im neuen Gottesreiche dem Fürsten der v. 7 näher bestimte Anteil am Lande als Hausgut gegeben werden. Der Plural „meine Fürsten" bezieht sich weder auf mehrere gleichzeitige Fürsten, noch läßt er sich wegen 46, 16 von dem Könige und seinen Söhnen, von der königlichen Familie verstehen, sondern rührt einfach daher, daß „Ez. der gewesenen Könige mit gedenkt und daß ihm die ganze Reihe von Fürsten vorschwebt, die über Israel regiert haben und regieren werden" (*Klief.*), ohne daß man daraus auf eine Mehrzahl von aufeinanderfolgenden Fürsten in der Zukunft schließen darf, in Widerspruch mit 37, 25. — „Und das Land sollen sie (die Fürsten) dem Volke Israel lassen" (נָתַן im Sinne von *concedere* und הָאָרֶץ das Land außer dem v. 1—7 davon abgesonderten Teile). — Die Warnung vor Gewalttat und Erpressung, welche in dieser Motivirung liegt, wird

V. 9—12 zu einer **allgemeinen Ermahnung, Recht und Gerechtigkeit in Bezug auf Hab und Gut zu pflegen,** erweitert. V. 9. *So spricht der Herr Jehova: Es sei euch genug, ihr Fürsten Israels! Lasset ab von Frevel und Gewalttat und übet Recht und Gerechtigkeit, und höret auf mein Volk aus seinem Besitze zu verdrängen, ist der Spruch des Herrn, Jehova's.* V. 10. *Rechte Wage und rechtes Epha und rechtes Bath solt ihr haben.* V. 11. *Das Epha und das Bath sollen von einem Maße sein, so daß das Bath den zehnten Teil des Chomer betrage, und das Epha den zehnten Teil des Chomer; nach dem Chomer soll seine Maßbestimmung sein.* V. 12. *Und der Sekel soll zwanzig Gera haben; zwanzig Sekel, fünfundzwanzig Sekel, funfzehn Sekel soll bei euch die Mine sein.* — Die Mahnung v. 9 ist der in 44, 6 nach Inhalt und Form ähnlich. Wie die Leviten und Priester dem Götzendienste, dem sie sich früher ergeben haben, entsagen und in Reinheit und Heiligkeit des Wandels vor dem Herrn dienen sollen, so sollen die Fürsten von den Gewalttaten, die sie früher verübt haben, abstehen und Recht und Gerechtigkeit üben, namentlich das Volk des Herrn von den גְּרֻשׁוֹת befreien. גְּרוּשָׁה ist die ungerechte Vertreibung aus dem Besitz, von der Ahabs Verfahren gegen Nabot ein himmelschreiendes Beispiel lieferte (1 Kg. 21). Diese Gewalttaten lasteten schwer auf dem Volke und diese Last soll von ihm weggenommen werden (הֵרִים מֵעַל). In v. 10—12 wird die Forderung des Uebens von Recht und Gerechtigkeit ausgeführt und dem ganzen Volke zur Pflicht gemacht, richtiges Maß und Gewicht zu halten, und damit der Uebergang zu der von v. 13 an folgenden Festsetzung der Abgaben des Volks an den Fürsten zur Bestreitung des Aufwandes für den Opfercultus gebildet. — Zu v. 10 vgl. Lev.

19,36 u. Deut. 25,13 ff. Als Maß für flüssige Dinge ist statt des *Hin* (Lev. 19,36) hier das *Bath* genant, welches 6 *Hin* enthielt. Das בַּת komt überhaupt zum ersten Male Jes. 5,10 vor und scheint ein nach Mose aufgekommenes Maß für Flüssigkeiten zu sein, welches dem *Epha* für trockene Dinge an Raumgehalt gleich kam, vgl. m. bibl. Archäol. II S. 139 ff. Diese Gleichheit wird in v. 11 ausdrücklich festgesetzt. Beide — Epha wie Bath — sollen ein Zehntel des Chomer betragen (לָשֵׂאת tragen für לְהָכִיל fassen, halten, vgl. Gen. 36,7 mit Am. 7,10) und sollen nach dem Chomer normirt sein. V. 12 handelt von den Geldgewichten. Der erste Satz wiederholt die alte gesetzliche Bestimmung Ex. 30,13. Lev. 27,25. Num. 3,47, daß der Sekel als das maßgebende Geldgewicht, welches später zur Münze ausgeprägt wurde, 20 Gera halten soll. Sehr dunkel sind aber die folgenden Bestimmungen: „20 Sekel, 25 Sekel, 15 Sekel soll euch die Mine sein". Die *Mine*, הַמָּנֶה, ἡ μνᾶ, komt außer hier nur 1 Kg. 10,17. Esr. 2,69 u. Neh. 7,71. 72, also nur in exilischen und nachexilischen Büchern vor. Aus der Vergleichung von 1 Kg. 10,17, wonach zu einem Schilde 3 Minen Gold verwandt wurden, mit 2 Chr. 9,16, wonach zu einem solchen Schilde 300 (Sekel) Gold verbraucht wurden, ergibt sich, daß eine Mine gleich 100 Sekeln war. Da nun das Talent (כִּכָּר) 3000 (heilige oder mosaische) Sekel enthielt (s. zu Ex. 38,25 f.), so würde das Talent nur 30 Minen enthalten haben, was nicht mit dem griechischen Gewichtsysteme zu stimmen scheint. Denn das attische Talent enthielt 60 Minen und die Mine 100 Drachmen, das Talent also 6000 Drachmen oder 3000 Didrachmen. Da nun der hebr. Sekel einem δίδραχμον gleich war, so entsprach das attische Talent mit 3000 Didrachmen dem hebräischen Talente mit 3000 Sekeln; und die Mine als der sechszigste Teil des Talentes mit 100 Drachmen oder 50 Didrachmen, solte der hebr. Mine mit 50 Sekeln entsprechen, da der griech. Name μνᾶ unzweifelhaft von dem semitischen מָנֶה herstamt. Damit läßt sich aber auch das aus der Vergleichung von 1 Kg. 10,17 mit 2 Chr. 9,16 resultirende Verhältnis der Mine zum Sekel unschwer durch die Annahme ausgleichen, daß in 2 Chr. 9,16 nicht mosaische Sekel gemeint seien, sondern sogenante bürgerliche Sekel, indem nämlich der mosaische Halbsekel, die *Beka* בֶּקַע im Laufe der Zeit als das verbreitetste größere Silberstück den Namen *Sekel* erhalten hat. Hundert solcher Sekel oder Beka's machten nur 50 mos. Sekel, die eine Mine betrugen, wonach auch 60 Minen ein Talent bildeten, vgl. m. bibl. Archäol. II S. 135 f. — Mit diesem Verhältnisse aber lassen sich die Worte unserer zweiten Vershälfte, wie man sie auch fasse, nicht in Einklang bringen. Addirt man nämlich die 3 Zahlen: 20+25+15 Sekel soll euch die Mine sein, so würde Ez. die Mine auf 60 Sekel festsetzen. Für eine solche Aenderung des Verhältnisses der Mine zum Talente und zum Sekel läßt sich gar kein Grund erkennen, wenn Sekel und Talent unverändert blieben. Und auch hievon abgesehen, bleibt immer die Zerlegung der 60 in 20, 25 u. 15 höchst auffällig und läßt sich schwerlich mit den Rabbinen genügend daraus erklären, daß Geldstücke im Gewichte von 20, 25 u. 15 Sekeln in Umlauf waren, weil für das Vorhandensein solcher Stücke, von unserer Stelle abgesehen, jede geschichtliche Spur

fehlt.[1] Aber auch die andern Versuche, die zur Erklärung der schwierigen Worte gemacht worden, befriedigen nicht. Gegen die Erklärung von *Cocc.* u. *J. D. Mich.* (*Supplem. ad lex. p. 1521*), daß von drei verschiedenen Minen die Rede sei, von einer kleineren zu 15, einer mittleren zu 20 und einer großen zu 25 mos. Sekeln, hat *Bertheau* mit vollem Rechte eingewandt, daß man in einer genauen Bestimmung des richtigen Gewichts nicht dreifache Größen erwartet und die rein willkürliche Annahme von 3 verschiedenen Minen ein augenscheinlicher Notbehelf ist. Dies gilt auch von *Hitz.*'s Erklärung, daß die Dreiteilung: 20, 25 u. 15 Sekel auf die Dreiheit des Geldmetalles: Gold, Silber und Kupfer zurückgehe, also die Goldmine 20, die Silbermine 25 und die Kupfermine 15 Sekel betragen oder gewogen habe, die an der Angabe des *Joseph.*, daß der von *Simon* geprägte Sekel 4 Drachmen betrug, keine haltbare Stütze hat, vielmehr schon an dem Mißverhältnisse, in welches dadurch das Gold zum Silber und diese beiden Metalle zum Kupfer gesezt wären, scheitert. —

1) Zwar bemerkt *Const. l'Empereur* in dem, seiner Ausgabe der *Paraphrasis Joseph. Jachiadae in Danielem* vorausgeschickten, *discursus ad lectorem: Quum Deus omnibus in rebus justitiam servari vellet, diversarum monetarum genera recensuit, quae justum pondus habere praecepit. Moneta quaedam, Judaeis testibus, erat 20 siclorum, alia 25. tertia denique quindecim siclorum: quae simul cum minam constituerent, Deus jubens, ut singulis sua constaret quantitas, ad minam examinari mandabat, ut an singulis suum inesset pondus per minam, quam simul conficere debebant, innotesceret.* Aber die *Judaei testes* sind keine andern als die mittelaltrigen Rabbinen *Sal. Jarchi* (*Raschi*), *Dav. Kimchi* und *Abrabanel*, welche das Vorhandensein solcher Geldstücke nicht auf Grund geschichtlicher Ueberlieferung bezeugen, sondern nur aus unserm Verse erschlossen haben. Der viel ältere Targumist weiß davon nichts, sondern paraphrasirt die Worte also: תִּלְתּוּת מָנְיָא עַסְרִין סִלְעִין מְנֵי כַסְפָּא עַסְרִין וַחֲמֵשׁ סִלְעִין רִבְעוּת מָנְיָא חֲמֵשׁ עַסְרֵי סִלְעִין כּוּלְהוֹן שִׁתִּין מָנְיָן וּמָנֵי רַבָּא קוּדְשָׁא יְהֵי לְכוֹן *Tertia pars minae viginti siclos habet; mina argentea viginti et quinque siclos, quarta pars minae quindecim siclos habet; omnes sexaginta sunt mina, et mina magna* (d.i. warscheinlich eine größere als die gewöhnliche, bürgerliche) *sancta erit vobis*, woraus nur so viel klar zu ersehen, daß er in den Worten des Propheten eine Mine zu 60 Sekeln gefunden hat. Anders die LXX, deren Uebersetzung nach dem *Cod. Vatic.* bei *Tischendorf* so lautet: *πέντε σίκλοι, πέντε καὶ σίκλοι, δέκα καὶ πεντήκοντα σίκλοι ἡ μνᾶ ἔσται ὑμῖν*, nach dem *Cod. Al.* dagegen: *οἱ πεντε σικλοι πεντε και οἱ δεκα σικλοι δεκα και πεντηκοντα κτλ.* Diesen lezteren Text halten *Boeckh* Metrol. Untersuch. S. 54 ff. u. *Bertheau*, Zur Gesch. der Isr. S. 9 ff. für ursprünglich, indem sie ihn so interpungiren: *οἱ πέντε σίκλοι πέντε, καὶ οἱ δέκα σίκλοι δέκα, παὶ πεντήκοντα σίκλοι ἡ πνᾶ ἔσται ὑμῖν* und den ganzem V. so erklären: „das einmal festgesezte Gewicht soll unverändert und unverfälscht in seinem ursprünglichen Werte bleiben, nämlich ein Sekel soll 10 Gera haben, fünf Sekel oder ein Fünfsekelstück soll gerade fünf, eben so ein Zehnsekelstück gerade zehn Sekel und die Mine soll auch fünfzig Sekel halten." Aber so ansprechend diese Deutung auch erscheint, und deshalb *Häv.* und der Verf. dieses Comm. in s. bibl. Archäol. ihr beigepflichtet haben, so kann ich doch nach wiederholter Prüfung der Sache sie nicht mehr für begründet halten, sondern nur der Ansicht von *Hitz.* u. *Klief.* mich anschließen, „daß diese Uebersetzung der LXX die Warscheinlichkeit, auf bloßer Ausgleichung unsers Textes mit der gewöhnlichen Geltung der Mine zu beruhen, an der Stirne trägt." Denn abgesehen davon, daß von dem Vorhandensein von Fünf- und Zehnsekelstücken nichts bekant ist, läßt sich den Worten: daß fünf Sekel fünf und zehn Sekel zehn gelten sollen, kein rechter Sinn abgewinnen, weil es sich ja von selbst verstand, daß fünf Sekel nicht 4 oder 6 Sekel gelten konten.

In den Textworten liegt offenbar eine uralte Corruption vor, zu deren Beseitigung durch Emendation uns aber die erforderlichen Hülfsmittel fehlen.

V. 13—17. **Die Hebopfer des Volks.** V. 13. *Dies ist die Hebe, die ihr heben solt: den sechsten Teil des Epha vom Chomer Waizen, und solt den sechsten Teil des Epha geben vom Chomer Gerste.* V. 14. *Und die Gebühr von Oel, vom Bath Oel, ein Zehntel des Bath vom Cor, welches zehn Bath oder ein Chomer beträgt, denn zehn Bath sind ein Chomer.* V. 15. *Und ein Stück vom Kleinvieh von zweihundert, von dem bewässerten Lande Israels, zum Speisopfer und zum Brandopfer und zu den Heilsopfern, um sie zu versöhnen, ist der Spruch des Herrn, Jehova's.* V. 16. *Das ganze Volk des Landes soll zu dieser Hebe gehalten sein für den Fürsten in Israel.* V. 17. *Und dem Fürsten sollen obliegen die Brandopfer und das Speisopfer und das Trankopfer an den Festen, den Neumonden und den Sabbaten, an allen Festzeiten des Hauses Israel; er soll das Sündopfer und das Speisopfer und das Brandopfer und die Heilsopfer ausrichten, um für das Haus Israel zu versöhnen.* — Eingeleitet durch die Vorschriften über richtiges Maß und Gewicht folgen nun die Bestimmungen über die Naturalleistungen der Israeliten an den Fürsten für die Bestreitung des Opfercultus, dessen Ausrichtung ihm obliegen soll. Hiefür sollen von Waizen, Gerste, Oel und Kleinvieh bestimte Abgaben erhoben werden, nämlich nach v. 13—15 vom Getraide der sechszigste, vom Oel der hundertste Teil und von der Herde das zweihundertste Stück. Nicht ausdrücklich genant sind Wein für das Trankopfer und Rindvieh, welches außer dem Kleinvieh auch für Brand- und Heilsopfer erforderlich war. Die Aufzählung ist also nicht vollständig, sondern enthält nur die Norm, nach welcher bei Erhebung des Bedarfs für die Opfer verfahren werden solte. Das שִׁשִּׁיתֶם v. 13 ist nicht mit *Hitz.* anzutasten, denn שִׁשָּׁה obwol nur hier vorkommend ist dem חִמֵּשׁ Gen. 41, 34 analog in Bildung und nach seiner Bed.: den sechsten Teil erheben. Ein Sechstel Epha ist der sechszigste Teil vom Chomer. חֹק das Festgesezte, d. i. die Gebühr. הַבַּת הַשֶּׁמֶן ist Apposition zu הַשֶּׁמֶן (wegen des Artikels s. zu 43, 21): das Festgesezte des Oels, nämlich des Bath Oels d. h. das Maß des vom Oel und zwar vom Bath Oel Abzugebenden soll der zehnte Teil des Bath vom Cor sein, d. i. der hundertste Teil der Jahresernte, da das Cor 10 Bath enthielt. Das Cor ist weder im Vorhergehenden (v. 11) erwähnt, noch komt es im Mos. Gesetze vor, sondern ist ein erst in exilischen Schriften (1 Kg. 5, 2. 25. 2 Chr. 2, 9. 27, 5) auftauchender Name für Chomer. Darum wird hier sein Gehalt durch den Zusatz zu מִכֹּר erläutert: עֲשֶׂרֶת הַבַּתִּים וגו׳ vom Cor (nämlich) von 10 Bathen, einem Chomer, und diese leztere Bestimmung weiter durch: denn 10 Bathe sind ein Chomer, erklärt. V. 15. מִמַּשְׁקֵה vom bewässerten Boden (vgl. Gen. 13, 10), also kein mageres Stück, sondern ein fettes, das gute Weide genossen hat. In לְכַפֵּר עֲלֵיהֶם ist der allgemeine Zweck der Opfer angegeben, vgl. Lev. 1, 4. — V. 16. Der Artikel bei הָעָם wie bei הַבַּת v. 14. הָיָה אֶל zu etwas sein, gehören d. h. dazu gehalten, verpflichtet sein, dagegen הָיָה עַל v. 17 auf jem. sein d. h. ihm obliegen. In בְּכָל־מוֹעֲדֵי sind die vorher einzeln genan-

ten Feste und Feiertage zusammengefaßt. עָשָׂה אֶת הַחַטָּאת וגו׳ das Sündopfer u. s. w. ausrichten d. h. das Material dazu liefern.

Die Sache anlangend so kent das Mos. Gesetz als Abgaben an das Heiligtum nur die Erstgeburten, Erstlinge und Zehnten, die aber in Geld abgelöst werden konten; außerdem wird nur bei außerordentlichen Anlässen z. B. für den Bau den Stiftshütte, das Volk zu freiwilligen Hebopfern aufgefordert. Aus welchen Mitteln aber die Priester die Festopfer bestritten, darüber enthält das Mos. Gesetz keine Bestimmung; insofern ist die Bestimmung unserer Vv. neu. Was früher als Gabe freier Liebe für diesen Behuf gegeben wurde, soll in der Zukunft eine regelmäßige, festbestimte Leistung werden, um dem eigenwilligen Belieben, worunter der Gottesdienst Beeinträchtigungen erleiden konte, zu steuern. — An diese Bestimmungen schließen sich von v. 18 an die Verordnungen über die an den verschiedenen Festen darzubringenden Opfer an.

Cap. XLV, 18—XLVI, 15. Die Vorschriften über die Fest- und täglichen Opfer.

Die Reihe wird eröffnet mit den Sündopfern im ersten Monate (45, 18—20); dann folgen die Opfer am Pascha und Laubhüttenfeste (v. 21 —25), wobei dem Fürsten und dem Volk Weg und Standort im Tempel bei Darbringung dieser Opfer angewiesen wird (46, 1—3); darauf die Brandopfer an den Sabbaten und Neumonden (46, 4—7) und wieder eine Vorschrift über den Eingang und Ausgang beim Erscheinen des Fürsten und des Volks im Tempel an den Jahresfesten (v. 8—10), ferner die Speisopfer an den Festzeiten (v. 11), hierauf eine Bestimmung hinsichtlich der freiwilligen Opfer des Fürsten (v. 12) und schließlich die Bestimmung über das tägliche Brand- und Speisopfer (v. 13—15).

V. 18—20. **Die Sündopfer im ersten Monate.** V. 18. *Also spricht der Herr Jehova: Im ersten (Monde), am ersten des Monden solst du einen Farren, ein junges Rind, fehllos nehmen und das Heiligtum entsündigen.* V. 19. *Und der Priester soll nehmen von dem Blute des Sündopfers und es an die Thürpfosten des Hauses und an die vier Ecken der Umwandung des Altares und an die Thürpfosten am Thore des innern Vorhofs geben.* V. 20. *Und so solst du tun am siebenten im Monate, um der irrenden Menschen und um der Thorheit willen, daß ihr so das Haus versöhnet.* — Das Mos. Gesetz hatte für die Neumonden überhaupt das Sündopfer eines Ziegenbockes außer den Brand- und Speisopfern vorgeschrieben (Num. 28, 15), außerdem aber noch den Neumondstag des siebenten Monats durch ein zu den stehenden Neumondsopfern hinzukommendes besonderes, in einem Sündopfer eines Ziegenbockes und Brand- und Speisopfern bestehendes, Festopfer ausgezeichnet (Num. 29, 2—6). Diese Auszeichnung des siebenten Monats durch ein besonderes Neumondsopfer fält bei Ezech. weg; dafür aber wird der erste Monat durch ein am ersten und am siebenten Tage zu bringendes Sündopfer ausgezeichnet. Von Brandopfern für diese Tage ist in v. 18—20 nicht die Rede; da aber 46, 6 f. das Brandopfer für den Neumondstag ohne jegliche

Beschränkung verordnet und die Bestimmung über das Verhältnis des Speisopfers zu den Brandopfern in 46,11 für die Feier- und Festtage (חַגִּים וּמוֹעֲדִים) überhaupt wiederholt wird und der Neumondstag auch zu den מוֹעֲדִים zählte, so erscheint die Annahme berechtigt, daß das 46,6f. vorgeschriebene Neumonds- Brand- und Speisopfer auch am Neumonde des ersten Monats zu bringen war. Dagegen für den siebenten Tag des ersten Monats fehlt ein besonderes Brand- und Speisopfer, so daß an diesem Tage wol nur das tägliche Brand- und Speisopfer (46,13ff.) zu dem für ihn festgesezten Sündopfer hinzukam. Ferner unterscheiden sich die für den ersten und siebenten Tag des ersten Monats vorgeschriebenen Sündopfer von den Sündopfern des Mos. Gesetzes teils durch die Wahl des Thieres (eines jungen Farren) teils durch das Verfahren mit dem Blute. Nach dem Mos. Gesetze soll das Sündopfer für die Neumonde wie für alle Festtage des Jahres, Pascha, Pfingsten, Posaunentag, Versöhnungstag, Laubhütten (alle 8 Tage) ein Ziegenbock sein (Num. 28,15. 22. 30. 29,5. 11. 16. 19. 22. 25. 28. 31. 34. 38). Selbst das Sündopfer für die Gemeinde Israels am großen Versöhnungstage bestand nur in einem Bocke (oder zwei Böcken) Lev. 16,5, und nur das Sündopfer für den Hohenpriester sowol an diesem Tage (Lev. 16,3) als bei besonderer Versündigung zur Verschuldung des Volks (Lev. 4,3) und bei Versündigung der ganzen Gemeinde (Lev. 4,14) in einem Farren; dagegen nach Ez. sollen das Sündopfer sowol am ersten und siebenten Tage des ersten Monats, als auch das welches der Fürst für sich und das ganze Volk am vierzehnten Tage dieses Monats d. i. am Tage der Paschafeier (45,22) zu bringen hat, in einem Farren und nur das Sündopfer an den sieben Tagen des Pascha- und Laubhüttenfestes in einem Ziegenbocke (45,23. 25) bestehen. Ueber die Sprengung des Sündopferblutes an den Neumonden und Festen (das große Sühnopfer am Versöhnungstage ausgenommen) enthält die Mos. Thora keine ausdrückliche Bestimmung, weil sie warscheinlich gleich der bei den Sündopfern für den Hohenpriester und die ganze Gemeinde war, bei welchen von dem Blute erst siebenmal gegen den Vorhang vor der Capporeth gesprengt, dann an die Hörner des Rauchaltares getan und das übrige Blut am Boden des Brandopferaltares ausgegossen werden solte (Lev. 4,6. 7. 17. 18), während bei dem großen Sühnopfer am Versöhnungstage von dem Blute zuerst an oder auf die vordere Seite der Capporeth und siebenmal auf den Boden gesprengt, sodann an die Hörner des Rauchopfer- und des Brandopferaltars gegeben wurde (Lev. 16,15—17). Nach Ezech. aber soll von dem Blute der Sündopfer am ersten und siebenten Tage des ersten Monats und sicherlich auch der am Pascha- und Laubhüttenfeste an die Pfosten des Hauses, das sind die 41,21 erwähnten Pfosten wol nicht blos des הֵיכָל der Thür ins Heilige, sondern auch des קֹדֶשׁ der ins Allerheiligste führenden Thür, an die Hörner und die vier Ecken der Umwandung des Brandopferaltares (43,20) und an die Pfosten des Thores des innern Vorhofs gestrichen werden. Streitig ist hiebei blos, ob שַׁעַר הֶחָצֵר nur ein Thor, und dann wie מְזוּזַת הַשַּׁעַר 46,2 das Ostthor des innern Vorhofs (*Hitz.* u. A.) gemeint oder שַׁעַר mit *Klief.* u. A. collectiv zu fassen und von den drei Thoren des innern Vorhofs zu verstehen sei. Die leztere An-

nahme hat den collectiven Gebrauch des W. מְזוּזָה für sich, so wie den Umstand, daß falls nur eins von den drei Thoren gemeint wäre, die nähere Bestimmung desselben nach der Weltgegend nicht fehlen würde, vgl. 46,1. 44,1 u. a. — Diese Sündopfer sollen nach v. 18 zur Entsündigung des Heiligtums und nach v. 20 dazu dienen, daß der Tempel wegen der aus Verirrung und Thorheit begangenen Sünden versöhnt werde. Beide Bestimmungen enthalten dasselbe. Die Versöhnung des Tempels geschieht durch Entsündigung oder Reinigung von den durch Verirrung und Einfalt des Volks an ihn gekommenen Sünden. Die Sünden בִּשְׁגָגָה sind Sünden, die aus der Schwachheit von Fleisch und Blut entspringen und durch Sündopfer gesühnt werden können, s. zu Lev. 4,2 u. Num. 15,22 ff. מֵאִישׁ שֹׁגֶה eig. von dem irrenden Manne hinweg d. h. von seiner Sünde ihn losmachend. Dieser Ausdruck ist verstärkt durch מִפֶּתִי von der Einfalt oder Thorheit weg — hier wie Prov. 7,7 als Abstractum *pro concreto:* der Einfältige. — Demselbigen Zwecke, der Entsündigung des Heiligtums von den בִּשְׁגָגָה begangenen Sünden des Volks, diente das große Sühnopfer am Versöhnungstage, Lev. 16,16 ff.

V. 21—25. **Die Opfer am Pascha- und Laubhüttenfeste.** V. 21. *Im ersten (Monde) am vierzehnten Tage des Monden solt ihr das Pascha halten, ein Fest von einer vollen Woche; Ungesäuertes soll gegessen werden.* V. 22. *Und der Fürst soll an selbigem Tage für sich und für das ganze Volk des Landes einen Farren als Sündopfer ausrichten.* V. 23. *Und die sieben Tage des Festes hindurch soll er als Brandopfer für Jehova ausrichten sieben Farren und sieben Widder fehllos täglich, die sieben Tage, und als Sündopfer einen Ziegenbock täglich.* V. 24. *Und als Speisopfer soll er ein Epha für den Farren und ein Epha für den Widder ausrichten, und Oels ein Hin zu dem Epha.* V. 25. *Im siebenten (Monde) am funfzehnten Tage des Monden, am Feste, soll er ebenso tun sieben Tage lang, in Betreff des Sündopfers wie des Brandopfers und des Speisopfers wie des Oeles.* — In den W. „. . soll euch *das Pascha* sein", liegt der Gedanke, daß das Pascha in der Ex. 12 verordneten Weise des Paschamahles am Abende des 14. Abib gefeiert werden soll. — Sehr schwierig sind die folgenden W.: חַג שְׁבֻעוֹת יָמִים, welche sämtliche alte Uebersetzer durch: ein Fest von sieben Tagen übersezt haben. שְׁבֻעוֹת bed. Tagsiebente oder Wochen. Ein Fest von Siebenheiten von Tagen oder von Wochen von Tagen kann unmöglich ein nur sieben Tage oder eine Woche dauerndes Fest bezeichnen. חַג שְׁבֻעוֹת bed. sonst Fest der Wochen, Ex. 34,22. Deut. 16,10, weil man vom zweiten Tage des Pascha, dem Tage der Erstlingsgarbe an sieben Wochen zählen solte, um dann das Fest der Erstlingsbrote oder das Erntefest zu feiern (Deut. 16,9). Diese gesicherte Bedeutung der Worte hält *Klief.* auch hier fest und bemerkt zur Erklärung folgendes: „Ständen allein die W. חַג שְׁבֻעוֹת ohne das יָמִים, so würde gesagt sein, daß künftig das Passah als das Fest der sieben Wochen, als das Fest der Erstlingsbrote gefeiert werden soll. Aber der Zusatz יָמִים, welches wie Dan. 10,2.3. Gen. 29,14 u. a. zu nehmen, gibt dem Gedanken die Wendung, daß man künftig das Pascha als ein Fest von sieben Wochen lang, als ein sieben Wochen dauerndes Fest halten soll." Hienach

sei dies der Sinn dieser Bestimmung: „daß künftig nicht blos die sieben Tage der süßen Brote, sondern daß die ganzen zwischen dem Feste der Webegarbe und dem Feste der Webebrote liegenden sieben Wochen als Passah gehalten werden, daß die ganze Quinquagesima Ein österliches חַג werden, das Fest der Wochen sich mit dem Passah einen solle.“ Daran schließe sich die weitere Bestimmung, daß ungesäuert Brot gegessen werden solle, nämlich nicht blos die sieben Tage lang, sondern die ganzen sieben Wochen bis zum Feste der Erstlingsbrote hin. Diese Auffassung ist scharfsinnig und der christlichen Anschauung von der Osterzeit entsprechend. Aber es treten ihr Schwierigkeiten entgegen, die sie unhaltbar machen. Zunächst schon die, daß יָמִים in der Bed. Tage dauernd, lang, nicht im *stat. constr.* mit dem voraufgehenden Nomen verbunden zu werden pflegt, sondern als adverbialer Accusativ angefügt ist, vgl. שְׁלֹשָׁה שָׁבֻעִים יָמִים Dan. 10, 2. 3, שְׁנָתַיִם יָמִים Gen. 41, 1. Jer. 28, 3. 11 u. a. Wichtiger aber ist der Umstand, daß die W. שִׁבְעַת יְמֵי הֶחָג v. 23 unzweifelhaft auf חַג שָׁבֻעוֹת יָמִים zurückweisen, indem sich nur daraus der Artikel bei הֶחָג erklärt, gleichwie das בַּיּוֹם הַהוּא v. 22 auf den v. 21 als Zeit der *Pesach*feier genannten 14. Tag zurückweist. Daraus folgt aber, daß חַג שָׁבֻעוֹת יָמִים nur ein siebentägiges Fest bezeichnen kann. Damit scheint freilich der Plural שָׁבֻעוֹת unvereinbar, denn die Meinung von *Kimchi*, daß שָׁבֻעוֹת ein Singular sei, mit Cholem statt mit Patach geschrieben, ist ein reines Product der Verlegenheit, und die Erklärung von *Gusset.*, daß Ez. im Plural von Wochen rede, weil es sich *de institutione Paschatis ut festi anniversarii multoties in serie temporum ac seculorum celebrandi* handle, nicht besser. Man muß vielmehr den Plural שָׁבֻעוֹת als Plural der Gattung fassen, wie in עָרֵי Gen. 13, 12. Richt. 12, 7 u. בְּהֵן Gen. 19, 29 oder בָּנִים Gen. 21, 7. Jes. 37, 3, so daß Ezech. unbestimt von Siebenheiten von Tagen redet, weil er als bekant voraussezt, daß das Fest nur eine Siebenheit von Tagen gedauert habe, wie er auch v. 23 ausdrücklich sagt. Will man sich zu dieser Erklärung des Plurals nicht entschließen, so müßte man שָׁבֻעוֹת für einen Schreibfehler von שִׁבְעַת halten: Fest von einer Siebenheit von Tagen d. i. ein eine volle Woche dauerndes Fest, und die Entstehung dieses Schreibfehlers daraus ableiten, daß bei חַג שִׁבְעַת der Gedanke an das חַג שָׁבֻעוֹת Wochen- oder Pfingstfest sehr nahe lag, nicht blos weil im Pentat. das Pfingstfest immer neben dem Pascha- und Laubhüttenfeste genant ist, sondern auch weil von שָׁבֻעוֹת sonst nur die Singularform שָׁבוּעַ Dan. 9, 27 u. im *stat. constr.* שְׁבֻעַ Gen. 29, 27 (nicht שִׁבְעָה u. שִׁבְעַת) vorkomt. — Das W. הַפָּסַח ist hier wie Deut. 16, 1. 2 gebraucht, so daß es das siebentägige Fest der süßen Brote mit befaßt. Das *niph.* יֵאָכֵל ist in altertümlicher Weise mit dem *accus.* construirt: Mazzot soll man essen. — In v. 22 u. 23 folgen die Bestimmungen über die Opfer dieses Festes, zuerst über das am 14. Tage, an dessen Abend das Paschalamm geschlachtet und das Paschamahl gehalten wurde, darzubringende Sündopfer (v. 22). Dieses kent die Mos. Gesetzgebung nicht, sondern nur Festopfer für die sieben Tage der Mazzot, den 15. — 21. Abib (Lev. 23, 5—8. Num. 28, 16—25), worüber hier auch neue Bestimmungen gegeben werden. Das Mos. Gesetz schreibt für jeden dieser 7 Tage als Brandopfer vor zwei Farren,

einen Widder und sieben jährige Lämmer, als Speisopfer drei Zehntel Epha in Oel gemengtes Mehl für jeden Farren, zwei Zehntel für den Widder und ein Zehntel für jedes Lamm, und zum Sündopfer einen Ziegenbock (Num. 28, 19—22). Die neue Festthora dagegen fordert für die sieben Festtage zwar auch nur einen Ziegenbock täglich zum Sündopfer, aber zu den täglichen Brandopfern je 7 Farren und 7 Widder, und zum Speisopfer ein Epha Mehl und ein Hin Oel sowol für jeden Farren als für jeden Widder. Die Brand- und Speisopfer sind also in der neuen Thora viel reicher, massenhafter, und zwar die lezteren in noch höherem Maße als die ersteren. — V. 25. Die gleiche Zahl von Opfern soll an dem auf den 15. Tag des siebenten Monats fallenden Feste sieben Tage hindurch gebracht werden. Dieses Fest ist das Laubhüttenfest, dieser Name aber nicht genant, ohne Zweifel, weil das Wohnen in Laubhütten für die Zukunft wegfallen wird. Auch in Bezug auf die Opfer dieses Festes weicht die neue Thora von der alten stark ab. Nach dem Mos. Gesetze waren außer dem täglichen Sündopfer eines Ziegenbockes als Brandopfer zu bringen für die 7 Tage im Ganzen 70 Farren, so verteilt, daß auf den ersten Tag 13, auf jeden folgenden einer weniger, somit auf den siebenten Tag nur 7 Farren kamen, ferner Tag für Tag 2 Widder und 14 jährige Lämmer mit dem nach der Zahl der Thiere hiezu erforderlichen Betrage von Mehl und Oel zum Speisopfer (Num. 29, 12—34). Nach Ezech. hingegen bleibt die Quantität des Opfermaterials dem für das Paschafest festgesezten gleich, so daß der Gesamtaufwand der Brand- und Speisopfer nicht die Höhe des vom Mos. Gesetze geforderten erreicht. Hiezu kam bei der Mos. Laubhüttenfeier noch ein achter Tag als Schlußfeier mit besonderen Opfern, der bei Ezechiel auch fehlt. — Wichtiger noch als die so eben besprochenen Unterschiede ist aber Folgendes: Ezech. erwähnt nur die beiden siebentägigen Jahresfeste im ersten und im siebenten Monate, und läßt nicht blos das Pfingst- oder Wochenfest, sondern auch den Posaunentag am ersten und den Versöhnungstag am zehnten des siebenten Monats weg, woraus man schließen muß, daß das Israel der Zukunft von Jahresfesten überhaupt nur die beiden genanten feiern solle. Die Richtigkeit dieses Schlusses wird dadurch außer Zweifel gesezt, daß er die das Laubhüttenfest vorbereitende Feier des Posaunentages und des Versöhnungstages der Sache nach in den ersten Monat verlegt durch die Anordnung besonderer Sündopfer für den ersten und den siebenten Tag dieses Monats (v. 18—20) und eines Sündopfers am Tage des Paschamahles (v. 22). Dadurch wird die dem Mos. Festcyclus zu Grunde liegende Idee wesentlich umgestaltet, wie wir später bei Erörterung des Sinnes und der Bedeutung der ganzen Schilderung des in c. 40—48 geschauten neuen Gottesreiches zu zeigen gedenken.

Cap. XLVI, 1—15. Die Sabbats-, Neumonds-, freiwilligen und täglichen Opfer.

V. 1—7. **Die Sabbats- und Neumondsopfer.** Da nach 45, 17 dem Fürsten obliegt, die Opfer für sich und für das Haus Israel zu beschaffen

und zu bringen, so wird nach Festsetzung der an den Jahresfesten darzubringenden Opfer (45, 18—25) und vor der Normirung der Sabbat- und Neumondsopfer (46, 4—7) in 46, 1—3 das Verhalten des Fürsten bei Darbringung dieser Opfer bestimt. Denn obwol das Schlachten und Zurichten der Opfer für den Altar Sache der Priester ist, so soll der Fürst doch bei der Darbringung der von ihm auszurichtenden Opfer gegenwärtig sein, während das Volk nur verpflichtet war, an den Jahresfesten vor dem Herrn im Tempel zu erscheinen.

V. 1. *So spricht der Herr Jehova: Das Thor des innern Vorhofs, das nach Osten blickt, soll verschlossen sein die sechs Werktage, und am Sabbate soll es geöffnet werden, und am Tage des Neumonden soll es geöffnet werden.* V. 2. *Und der Fürst soll kommen des Wegs zur Thorhalle von außen her und sich an die Pfosten des Thores stellen, und die Priester sollen sein Brandopfer und seine Heilsopfer herrichten, und er soll auf der Schwelle des Thores anbeten und dann hinausgehen; das Thor aber soll nicht geschlossen werden bis an den Abend.* V. 3. *Und das Volk des Landes soll anbeten am Eingange selbigen Thores an den Sabbaten und an den Neumonden vor Jehova.* V. 4. *Und das Brandopfer, welches der Fürst Jehova darbringen soll, soll am Sabbattage in sechs fehllosen Lämmern und einem fehllosen Widder bestehen,* V. 5 *und als Speisopfer ein Epha für den Widder, und für die Lämmer als Speisopfer was seine Hand geben mag, und an Oel ein Hin auf das Epha (Mehl).* V. 6. *Und am Tage des Neumonden sollen es ein fehlloser Farren, junges Rind, und sechs Lämmer und ein Widder ohne Fehl sein;* V. 7 *und ein Epha soll er für den Farren und ein Epha für den Widder zum Speisopfer tun, und für die Lämmer soviel seine Hand erschwingt, und an Oel ein Hin auf das Epha.* — Die Vv. 1—3 ergänzen und erläutern die in 44, 1—3 über das äußere Ostthor gegebenen Bestimmungen. Wie das Ostthor des äußern (44, 1), so soll auch das Ostthor des innern Vorhofs die sechs Werktage hindurch verschlossen sein und nur an den Sabbaten und Neumonden geöffnet werden, dann aber bis zum Abende offen bleiben. In dieses innere Ostthor soll der Fürst eintreten und, während sein Opfer hergerichtet und dargebracht wird, darin stehen und auf der Schwelle anbeten. בּוֹא דֶּרֶךְ אוּלָם הַשַּׁעַר ist wie 44, 3 zu fassen; das zugesezte מִחוּץ aber nicht auf den Eingang in das innere Thor zu beziehen, denn in Bezug auf dieses wäre diese Bestimmung überflüssig, da jederman, der nicht schon im innern Vorhofe war, nur von außen oder vom äußern Vorhofe her in das Thorgebäude des innern Vorhofs eingehen konte. מִחוּץ besagt vielmehr, daß der Fürst von außerhalb des Tempels her durch das äußere Ostthor zur Thorhalle des innern Vorhofs kommen oder eingehen soll. Daselbst soll er während der Opferhandlung an die Pfosten des Thores treten und auf der Schwelle des Thores anbeten, und nach Beendigung der Opferhandlung hinausgehen, nämlich auf demselben Wege, auf dem er gekommen ist (44, 3). Das Volk aber, welches an den Sabbaten und Neumonden zum Tempel komt, soll פֶּתַח d.i. am Eingange dieses Thores, außerhalb der Thorschwelle anbeten. Unrichtig faßt *Klief.* פֶּתַח in der Bed. durch die Thüröffnung, in der Meinung, daß das Volk vor dem äußern

Ostthore stehen bleiben und durch dasselbe und durch das geöffnete Binnenthor auf den Tempel hinblickend anbeten solle. Denn הַשַּׁעַר הַהוּא *dieses* Thor kann nur das vorhergenante Thor des innern Vorhofs sein. Das Bedenken aber, welches *Klief.* bewogen hat, mit Uebersehung des הַהוּא an das äußere Thor zu denken: „es wäre unnatürlich anzunehmen, daß das Volk durch das äußere Nord- und Südthor, während das äußere Ostthor verschlossen blieb [richtiger wol: für den Fürsten geöffnet war], in den äußern Vorhof gelangen und so vor den innern Vorhof treten solle", ist ein ganz nichtiges, da nicht einzusehen, worin das Unnatürliche dieser Annahme liege. Unnatürlich ist dagegen die Annahme, daß das Volk, welches nach v. 9 an den מוֹעֲדִים durch das Nord- und Südthor in den äußern Vorhof kommen solte um vor Jehova zu erscheinen, an den Sabbaten und Neumonden, wenn es an diesen Tagen gleichfalls vor Jehova anbeten wolte, nicht in den Vorhof hätte eintreten dürfen, sondern draußen vor dem Thore des äußern Vorhofs stehen sollen. Der Unterschied zwischen dem Fürsten und dem Volke hinsichtlich des Tempelbesuches an den Sabbaten und Neumonden besteht blos darin, daß der Fürst durch das äußere Ostthor eintreten und bis zu den Pfosten des Binnenthores vorgehen und dort auf der Schwelle des Thores anbeten, das Volk dagegen nur durch das äußere Nord- und Südthor in den äußern Vorhof kommen und nur bis vor das Binnenthor vorgehen darf. — V. 4ff. Das Brandopfer für den Sabbat ist im Vergleich mit dem im Mos. Gesetze verordneten bedeutend gesteigert. Das Mos. Gesetz fordert zwei jährige Lämmer mit dem entsprechenden Speisopfer (Num. 28, 9), Ezech. sechs Lämmer und einen Widder; dazu ein Speisopfer nach dem 45, 24 schon für die Festopfer bestimten Verhältnisse für den Widder, und für die Lämmer מַתַּת יָדוֹ eine Gabe, ein Geschenk seiner Hand, d. i. nicht etwa eine Hand voll Mehl, sondern nach der v. 7 damit wechselnden Formel: so viel als seine Hand erschwingen kann. Vgl. wegen כַּאֲשֶׁר תַּשִּׂיג יָדוֹ Lev. 14, 30. 25, 26. — Anders verhält es sich mit den Neumondsopfern v. 6 f. Das Mos. Gesetz schrieb vor: 2 Farren, 1 Widder und 7 Lämmer mit dem entsprechenden Speisopfer, und einen Bock zum Sündopfer (Num. 28, 11—15), Ezechiels Thora hingegen läßt das Sündopfer weg und mindert das Brandopfer ab auf 1 Farren, 1 Widder und 6 Lämmer, und dazu ein Speisopfer nach dem bereits erwähnten ihr eigentümlichen Verhältnisse. Das erste תְּמִימִים in v. 6 ist Schreibfehler der Oscitanz für תָּמִים.

V. 8—12. **Ueber die Oeffnung des Tempels für das Volk und für das freiwillige Opfer des Fürsten.** V. 8. *Und wenn der Fürst komt, soll er des Wegs zur Vorhalle des Thores eingehen und auf ihrem Wege hinausgehen.* V. 9. *Und wenn das Volk des Landes vor Jehova komt an den Festtagen, soll wer durch das Nordthor eingeht um anzubeten, durch das Südthor hinausgehen, und wer durch das Südthor eingeht, soll durch das Nordthor hinausgehen; man soll nicht zurückkehren durch das Thor, durch welches man eingegangen ist, sondern straks vor sich hinausgehen.* V. 10. *Und der Fürst soll in ihrer Mitte eingehen, wenn sie eingehen, und wenn sie hinausgehen, sollen sie (zusammen) hinausgehen.* V. 11. *Und an den Fest- und Feiertagen soll das Speisopfer sein ein Epha für den Far-*

ren, ein Epha für den Widder, und für die Lämmer was seine Hand hergeben mag, und an Oel ein Hin auf das Epha. V. 12. *Und wenn der Fürst ein freiwillig Brandopfer oder freiwillige Heilsopfer dem Jehova ausrichtet, so soll man das Thor das nach Osten blickt öffnen, und er soll sein Brandopfer und seine Heilsopfer ausrichten, wie er's am Sabbattage tut, und wenn er hinausgegangen ist, soll man das Thor nach seinem Ausgange verschließen.* — Von dem Erscheinen des Volks zur Anbetung vor Jehova ist zwar schon v. 3 die Rede gewesen, aber dort nur gelegentlich in Bezug auf die Stellung, welche dasselbe hinter dem Fürsten einnehmen solle, falls Einzelne an den Sabbaten oder Neumonden kamen, an welchen sie zum Erscheinen nicht verpflichtet waren. An den hohen Festen dagegen solte jederman erscheinen (Deut. 16, 16); hiefür folgen v. 9 u. 10 die nötigen Bestimmungen, um dem Gedränge und der Unordnung vorzubeugen. Zur Anknüpfung dieser Bestimmungen an das Vorhergehende ist in v. 8 das schon v. 2 über das Ein- und Ausgehen des Fürsten Gesagte wiederholt. מוֹעֲדִים verstehen die Ausll. von den hohen Festen des ersten und siebenten Monats (45, 21 u. 25); doch bezeichnet מוֹעֲדִים nicht dasselbe was v. 11 חַגִּים genant wird, wie man schon aus der Verbindung von חַגִּים und מוֹעֲדִים ersieht. חַגִּים heißen die größeren Jahresfeste im Unterschiede von den Sabbaten, Neumonden und dem Versöhnungstage; מוֹעֲדִים dagegen sind alle dem Herrn geheiligten Zeiten und Tage, worunter auch der Sabbat mitbegriffen ist, s. zu Lev. 23, 2. In dieser Bed. steht מוֹעֲדִים auch hier v. 9, und nicht חַגִּים, weil das, was über das Ein- und Ausgehen des Volks beim Besuche des Tempels festgesezt wird, nicht blos für die hohen Feste gelten soll, an welchen das Volk zum Erscheinen vor Jehova verpflichtet war, sondern auch für die Festtage, wie Sabbate und Neumonden, wenn an ihnen Leute des Volks aus freiem Antriebe vor dem Herrn anbeten wolten. Diese lezteren Fälle solten nicht ausgeschlossen werden, obgleich wie v. 10 zeigt, die großen Feste hauptsächlich ins Auge gefaßt sind. Denn das Ein- und Ausgehen des Fürsten inmitten des Volks (v. 10) gilt nur für die großen Jahresfeste. Das *Chet.* יֵצְאוּ v. 9 ist dem erleichternden *Keri* יֵצֵא vorzuziehen, und nicht nur die schwerere, sondern auch die richtigere Lesart, da von zweierlei Leuten die Rede ist, von solchen die durch das Nordthor, und solchen die durch das Südthor eingegangen sind. Beide sollen, jeder straks vor sich hin hinausgehen, keiner im Vorhofe umkehren, um durch dasselbe Thor, durch das er eingegangen, wieder hinauszugehen. Auch in v. 10 ist יֵצְאוּ nicht (mit *Hitz.*) zu ändern, sondern auf den Fürsten und das Volk zu beziehen. — In v. 11 wird was über die Beträge des Speisopfers in 45, 24. 46, 5. 7 für die einzelnen Feste bestimt worden, als allgemeine, für alle Festzeiten gültige Regel wiederholt. בַּחַגִּים וּבַמּוֹעֲדִים hat *Klief.* richtig so erklärt: an den Festen und überhaupt an allen feststehenden [richtiger: festgesezten] Zeiten, vgl. 45, 17. Von dieser allgemeinen Regel sind nur die täglichen Opfer ausgenommen, für welche in v. 14 anders bestimt wird. — V. 12. Das freiwillige Opfer konte an jedem Wochentage gebracht werden. Auf einen solchen Fall wird das v. 1 u. 2 für das Sabbatsopfer des Fürsten Verordnete ausgedehnt, mit der Modification, daß das für solchen Fall geöff-

nete Ostthor gleich nach beendigter Opferhandlung wieder geschlossen werden, nicht wie am Sabbate und Neumonde bis zum Abende offen stehen soll. נְדָבָה ist Substantiv: das freiwillige Opfer, welches ein Brand- oder ein Heilsopfer sein konte.

V. 13—15. **Das tägliche Opfer.** V. 13. *Und ein jähriges fehlloses Lamm solst du als Brandopfer täglich für Jehova ausrichten; an jedem Morgen solst du es ausrichten.* V. 14. *Und ein Speisopfer solst du dazu tun an jedem Morgen, ein Sechstel Epha und Oel ein Drittel Hin, um das Waizenmehl zu befeuchten, als Speisopfer für Jehova; das seien ewige Satzungen, beständig während.* V. 15. *Und richtet das Lamm und das Speisopfer und das Oel an jedem Morgen aus als beständiges Brandopfer.* — Die Ausrichtung des täglichen Opfers wird — im Einklange mit 45, 17 — nicht dem Fürsten auferlegt; sie ist Sache der Gemeinde, welche die Priester zu versehen haben. An jedem Morgen soll ein jähriges Lamm als Brandopfer gebracht werden. Das Mos. Gesetz forderte ein solches Lamm Morgens und Abends (Num. 28, 3. 4). Die neue Thora läßt das Abendopfer weg, erhöht aber das Speisopfer zu einem Sechstel Epha Mehl und einem Drittel Hin Oel, gegen das Zehntel Epha Mehl und das Viertel Hin Oel des Mos. Gesetzes Num. 28, 5. רֹס von רָסַס ἀπ. λεγ. befeuchten, vgl. רְסִיסִים Hohesl. 5, 2. Der Plural חֻקּוֹת bezieht sich auf das Brand- und Speisopfer. תָּמִיד ist zur Verstärkung hinzugesezt und scheint nach der richtigen Bemerkung von *Hitz.* das לְדֹרֹתֵיכֶם Lev. 23, 14. 21. 31 ersetzen zu sollen. Die wiederholte Betonung des בַּבֹּקֶר בַּבֹּקֶר zeigt, daß die Nichterwähnung des Abendopfers kein bloßes Uebergehen der Sache ist, sondern daß in der neuen Cultusordnung das Abendopfer wegfallen wird. Das *Chet.* וַעֲשׂוּ ist gegen das *Keri* יַעֲשׂוּ beizubehalten.

Hiemit ist die neue Cultusordnung zu Ende. Die folgenden Vv. unsers Cap. bringen nur noch zwei Nachträge; nämlich eine auf 45, 7—9 sich zurückbeziehende Bestimmung über das Recht des Fürsten, sein Landeigentum zu vererben und zu verschenken (v. 16—18) und eine kurze Beschreibung der Opferküchen für Priester und Volk (v. 19—24).

V. 16—18. **Ueber das Recht des Fürsten zur Verfügung über sein Landeigentum.** V. 16. *So spricht der Herr Jehova: Wenn der Fürst ein Geschenk einem seiner Söhne gibt, so ist es Erbteil desselben, soll seinen Söhnen gehören, ihr Besitz ist es in erblicher Weise.* V. 17. *Wenn er aber ein Geschenk von seinem Erbteile einem seiner Knechte gibt, so soll es demselben gehören bis zum Freijahre und dann wieder an den Fürsten kommen; nur seinen Söhnen soll sein Erbteil bleiben.* V. 18. *Und nicht soll der Fürst nehmen von dem Erbteile des Volks, daß er sie verdrängte aus ihrem Besitze; von seinem Besitze soll er seinen Söhnen vererben, auf daß nicht von meinem Volke jemand zerstreut werde aus seinem Besitze.* — Nach 45, 7 f. soll bei der künftigen Verteilung des Landes an die Stämme dem Fürsten ein Eigentum zu beiden Seiten der heiligen Hebe und des Stadtbesitzes gegeben werden, damit er nicht, wie die frühern Fürsten es getan, durch Gewalttaten sich einen Besitz verschaffe. Von diesem Dominialbesitze darf der Fürst Teile verschenken, aber nur in solchen Grenzen, daß dadurch die Absicht, in der ihm ein Dominialgut verliehen ist,

nicht vereitelt werde. Seinen Söhnen als seinen Erben kann er davon Geschenke machen, die denselben eigentümlich verbleiben; verschenkt er dagegen einem seiner Diener einen Teil von seinem Erbeigentume, so soll derselbe im Freijahre wieder an den Fürsten zurückfallen, wie nach dem Mos. Gesetze der Erbacker eines Israeliten, der veräußert worden war, an seinem Erbbesitzer zurückfallen solte Lev. 27, 24 vgl. mit 25, 10—13. Das Suffix an נַחֲלָתוֹ v. 16 ist nicht auf den Fürsten zu beziehen und gegen die Accente mit dem Vorhergehenden zu verbinden, sondern geht auf אִישׁ מִבָּנָיו. Was der Fürst einem seiner Söhne von seinem Landbesitze schenkt, soll dessen נַחֲלָה d. i. Erbeigentum sein. Dies wird im folgenden Satze verallgemeinert: Seinen (des Fürsten) Söhnen soll es (das Geschenkte) gehören als ihre נַחֲלָה d. h. in der Weise eines Erbeigentums. Dagegen was der Fürst einem seiner Knechte schenkt, soll demselben nicht erbeigentümlich gehören, sondern im Frei- oder Jobeljahre an den Fürsten zurückfallen. Die zweite Hälfte von v. 17 lautet wörtlich so: nur sein Erbteil ist es; seine Söhne anlangend, ihnen soll es gehören. — Wie aber der Fürst seinen Dominialbesitz durch Schenkungen an Knechte nicht zersplittern soll, so soll er (v. 18) auch niemanden vom Volke aus seinem Besitze verdrängen, um etwa seinen Söhnen Eigentum zu verschaffen, sondern soll den Söhnen nur von seinem Eigentume Erbteile geben. Zu הוֹנָה vgl. 45, 8 und Stellen wie 1 Sam. 8, 14. 22, 7. Auf die Frage, wie sich diese Verordnung zu der Ansicht, daß der Fürst der Messias ist, verhalte, werden wir später zurückkommen.

V. 19—24. **Die Opferküchen für die Priester und für das Volk.** V. 19. *Und er brachte mich auf dem Zugange an der Schulter des Thores zu den heiligen Cellen für die Priester, die nach Norden blickten, und siehe daselbst war ein Ort an der äußersten Seite gegen Westen;* v. 20 *und er sprach zu mir: dies ist der Ort, woselbst die Priester das Schuldopfer und das Sündopfer kochen, wo sie das Speisopfer backen, daß sie es nicht in den äußern Vorhof hinaus zu tragen brauchen, das Volk zu heiligen.* — V. 21. *Und er führte mich hinaus in den äußern Vorhof und ließ mich vorübergehen an den vier Ecken des Vorhofs, und siehe in jeder Ecke des Vorhofs war wieder ein Hof.* V. 22. *In den vier Ecken des Vorhofs waren geschlossene Höfe von vierzig Ellen Länge und dreißig Ellen Breite; ein Maß hatten alle vier Eckräume.* V. 23. *Und eine Ständereihe war darin ringsum bei allen vieren, und Kochheerde waren unter den Reihen gemacht ringsum.* V. 24. *Und er sprach zu mir: Diese sind das Küchenhaus, woselbst die Diener des Hauses das Schlachtopfer des Volks kochen.* — In der Aufzählung und Beschreibung der Nebengebäude des Tempels sind die Opferküchen übergangen, und werden daher hier nachträglich noch aufgeführt. *Ewald* hat die Vv. 19—24 hinter c. 42, 14 eingerückt, wo allerdings der schicklichste Ort für die Erwähnung der Opferküchen für die Priester gewesen wäre. Allein daß sie ursprünglich nicht dort, sondern hier gestanden, erhellt nicht nur daraus, daß v. 19[a] der Gang zu den heiligen Cellen (42, 1 ff.) umständlich beschrieben wird, was nicht nötig gewesen wäre, wenn die Beschreibung der Küchen ursprünglich hinter 42, 14 gefolgt wäre, da dort Ezech. sich schon bei jenen

Cellen befand, sondern noch deutlicher aus den zum Folgenden überleitenden Worten: „er führte mich zurück zur Thür des Hauses“ 47,1, welche, da Ezech. die Opferthora (c. 44,5—46,18) angesichts des Hauses empfangen hatte (44,4), nur dann begreiflich werden, wenn er zwischen 46,18 u. 47,1 seinen Standort verändert hatte, wie 46,19 u. 21 berichten. Hätten die Vv. 19—24 ursprünglich anderswo gestanden, so daß 47,1 unmittelbar an 46,18 sich anreihte, so hätte die Uebergangsformel 47,1[a] ganz anders lauten müssen. — Mit diesem Abschnitte ist aber zugleich dem vorhergehenden, v. 16—18, welchen *Ew.* willkürlich in c. 45 zwischen v. 8 und 9 eingeschoben hat, seine Stellung in unserm Cap. als Anhang vindicirt. — Die heiligen Cellen v. 19 sind die 42,1—14 beschriebenen des nördlichen Cellengebäudes (42,1—10), s. Taf. I *L.* בַּמָּבוֹא ist der 42,9 erwähnte Zugang oder Weg, welcher von dem nördlichen Binnenthore her zu diesen Cellen führte (Taf. I *l.*), und nicht der Ort, wohin Ez. gebracht wird (*Klief.*), sondern der Gang auf dem er geführt wird. Der Ort wohin? folgt in אֶל הַלְּשָׁכוֹת (der Artikel vor dem *stat. constr.* wie 43,21 u. ö.). Daran ist אֶל־הַכֹּהֲנִים in Form einer Apposition angereiht, wobei in Gedanken לְשָׁכוֹת zu wiederholen: zu denen für die Priester. הַפֹּנוֹת צ׳ gehört zu הַלְּשָׁכוֹת. Daselbst d. i. bei den Cellen war ein Raum an den äußersten (hintersten) Seiten gegen Westen (Taf. I *M*) abgesondert für das Kochen des Schuld- und Sündopferfleisches und das Backen der Mincha, also der Opferteile, welche die Priester in amtlicher Weise essen solten, s. zu 42,13. Ueber das 20[b] erwähnte Motiv für Einrichtung besonderer Küchen für diesen Zweck s. die Erkl. zu 44,19. — Außerdem waren Küchen erforderlich für die Zurichtung der Opfermahlzeiten, welche mit der Darbringung der Schelamim verbunden waren und von den Darbringern gehalten wurden. Von diesen Opferküchen für das Volk handeln die Vv. 20—24. Sie lagen in den vier Ecken des äußern Vorhofs (Taf. I *N*). Um dieselben dem Propheten zu zeigen, führt der Engel ihn hinaus in den äußern Vorhof. Auch die heiligen Cellen (v. 19) und die Opferküchen für die Priester (v. 20) lagen an der Außenmauer des innern Vorhofs, daher Ez. schon in v. 19 aus dem innern Vorhofe, wo er die Opferthora empfangen hatte, durch das nördliche Thor desselben hinausgeführt worden war auf den zu den heiligen Cellen führenden Weg, um ihm die Opferküchen zu zeigen. Wenn es also v. 21 heißt: er führte mich hinaus in den äußern Vorhof, so erklärt sich das ויוֹצִיאֵנִי nur daraus, daß der Raum von der Umgebungsmauer des innern Vorhofs an bis zu dem von der Thorhalle desselben zu den heiligen Cellen führenden Wege und dem diesen Weg vor den Cellen fortsetzenden Gange (Taf. I *l* u. *m*) als eine Pertinenz des innern Vorhofs angesehen wurde. In jeder der vier Ecken des äußern Vorhofs war ein (kleiner) Hof im Vorhofe. Die Wiederholung des חָצֵר בְּמִקְצֹעַ הח׳ hat distributive Bedeutung. Die kleinen Höfe in den vier Vorhofsecken waren קְטֻרוֹת d. h. nicht: unbedeckt, das wäre nichtssagend, da alle Vorhöfe oder Höfe unbedeckt waren; auch nicht: verkürzt (*Bött.*), denn diese Bed. hat קָטַר nicht; auch nicht *fumum exhalantia*, wie die Talmudisten meinen, oder überbrückt (*Hitz.*), wofür ebenfalls der sprachliche Beweis fehlt, sondern warscheinlich: *atria clausa i. e.*

muris cincta et januis clausa, nach *Ges. Thes.*, von קְטַר im Aram. *ligavit*, im Aethiop. *clausit, obseravit januam.* Das W. מְהֻקְצָעוֹת ist von den Masoreten durch *puncta extraord.* als verdächtig markirt, fehlt auch in *LXX* u. *Vulg.* und wird daher von *Bött.* u. *Hitz.* als Glosse gestrichen. Aber selbst *Hitz.* bekent, daß damit die Frage, wie es in den Text gekommen, nicht erklärt werde. Das Wort ist *partic. hoph.* von קָצַע in der Bed. abgeeckt, in Ecken abgeschnitten, und Apposition zu dem Suffixe an לְאַרְבַּעְתָּם, wörtl.: ein Maß waren allen vieren, den in den Ecken abgeschnittenen Räumen oder Höfen. Für diesen appositionellen Gebrauch des Particips vgl. 1 Kg. 14, 6. Streitig ist auch die Bed. des W. טוּר, welches außer hier nur Ex. 28, 17 ff. u. 39, 10 vorkomt, in der Bed. Reihe, nicht: Einfassung (*Klief.*). Das folgende טִירוֹת ist deutlich nur das *foem. plur.* von טוּר, da טִירָה auch von טוּר in der Bed. einringen stamt, s. zu Ps. 69, 26. Hienach bed. טוּר nicht Verdeck oder Grenzwand, sondern eine Reihe oder Lage von Mauerwerk, welche mehrere Einzellagen hatte, unter denen die Kochheerde angebracht waren. מְבַשְּׁלוֹת nicht Küchen, sondern Kochheerde, eig. *partic. pi.* Dinge, die kochen machen. בֵּית הַמְבַשְּׁלִים Küchenhaus. מְשָׁרְתֵי הַבַּיִת die Tempeldiener, im Unterschiede von den Dienern Jehova's 44, 15 f., sind die Leviten 44, 11 f. עֲשׂוּי ist wie 40, 17 u. 41, 18. 19 construirt.

Cap. XLVII u. XLVIII. Die Segnung des Landes Canaan und seine Verteilung an die Stämme Israels.

Nachdem Ezech. den Einzug der Herrlichkeit des Herrn in den neuen, vor seinen Augen aufgemessenen Tempel geschaut und die dem Volke zu verkündigende neue Thora über den Dienst, welchen Israel im neuen Heiligtume seinem Gotte leisten soll, empfangen hat, wird ihm ein Strom lebendigen Wassers gezeigt, der von der Schwelle des Tempels ausgehend nach der Araba hinfließt und in das todte Meer sich ergießt, um das dürre Erdreich zu befruchten und das Salzwasser des todten Meeres mit Lebenskräften zu erfüllen (47, 1—12), und schließlich noch die Verordnung des Herrn über die Grenzen des heiligen Landes, über seine Verteilung unter die zwölf Stämme Israels und über den Bau der heiligen Stadt mitgeteilt (47, 13—48, 35).

Cap. XLVII, 1—12. Der Strom des Lebenswassers.

Wenn Jehova im Thale Josaphat alle Heiden gerichtet haben und als König seines Volkes auf Zion seinem heiligen Berge wohnen wird, alsdann werden die Berge träufeln von Most und die Hügel von Milch rinnen und alle Bäche Juda's von Wasser fließen, und eine Quelle wird vom Hause Jehova's ausgehen und das Acacienthal tränken. In diesen Bildern hat schon Joel c. 4, 18 den Strom des Heils beschrieben, welchen der Herr in der Vollendungszeit des Gottesreiches seiner Gemeinde zufließen lassen werde. Diese Schilderung des messianischen Heiles gestaltet sich bei un-

serm Propheten zu der großartigen Vision des vorliegenden Abschnittes.[1] — V. 1. *Und er führte mich zurück zur Thür des Hauses, und siehe Wasser floß unter der Schwelle des Hauses hervor gegen Osten, denn die Vorderseite des Hauses war gegen Osten, und das Wasser floß herab von unten, von der rechten Schulter des Hauses her südlich vom Altare.* V. 2. *Und er führte mich hinaus auf dem Wege des Nordthores und ließ mich draußen herum gehen zu dem Außenthore des Wegs zu dem gegen Osten blickenden (Thore), und siehe Wasser rieselten von der rechten Thorschulter her.* V. 3. *Als der Mann hinausging gegen Osten hatte er eine Meßschnur in seiner Hand, und er maß tausend Ellen und ließ mich durch das Wasser gehen — Wasser bis an die Knöchel.* V. 4. *Und er maß tausend und ließ mich durch das Wasser gehen — Wasser bis an die Kniee; und er maß tausend und ließ mich durchgehen — Wasser bis an die Hüften.* V. 5. *Und er maß tausend — ein Bach durch den ich nicht gehen konte, denn das Wasser war hoch, Wasser zum Schwimmen, ein Bach der nicht zu durchgehen war.* V. 6. *Und er sprach zu mir: Hast du's gesehen, Menschensohn? und er führte mich wieder zurück am Ufer des Baches.* V. 7. *Als ich zurückkehrte, siehe da standen am Ufer des Baches sehr viele Bäume von dieser und jener Seite.* V. 8. *Und er sprach zu mir: dieses Wasser fließt hinaus in den östlichen Kreis und läuft hinab in das Blachfeld und gelangt zum Meere hin; in das Meer wird es hinausgeführt, daß die Wasser gesund werden.* V. 9. *Und geschehen wirds, jegliches lebende Wesen, davon es wimmelt überall, wohin der Doppelbach komt, wird leben, und der Fische werden sehr viele sein; denn komt dieses Wasser dorthin, so werden jene gesund werden und alles wird leben, wohin der Bach komt.* V. 10. *Und es werden Fischer an ihm stehen, von Engedi bis Eneglaim wird man Netze ausbreiten; nach ihrer Art werden Fische darin sein, wie die Fische des großen Meeres, sehr viele.* V. 11. *Seine Sümpfe und seine Lachen, die werden nicht gesund werden, zu Salz sind sie hingegeben.* V. 12. *Und an dem Bache werden, an seinem Ufer von dieser und jener Seite, allerlei Bäume eßbarer Frucht wachsen; ihre Blätter werden nicht welken und ihre Früchte nicht ausgehen, alle Monde werden sie reife Frucht tragen, denn sein Wasser fließt aus dem Heiligtume hervor. Und ihre Früchte werden zur Speise dienen und ihre Blätter zur Arzenei.*

Vom äußern Vorhofe, wo ihm die Opferküchen für das Volk gezeigt worden (46,21 ff.), wird Ez. zurück vor die Thür des Tempelhauses geführt, um ihm da eine unter der Tempelschwelle hervorfließende Wasserquelle zu zeigen, die in kurzem Lauf von vier tausend Ellen Entfernung von ihrem Ursprung schon zu einem tiefen schwimmbaren Bache angeschwollen ist und nach der Jordanaue hinabfließt, um sich ins todte Meer zu ergießen. In v. 1 u. 2 wird der Ursprung und Lauf dieses Wassers beschrieben, in v. 3—5 das gewaltige Anschwellen desselben, in v. 6 der Baumwuchs an seinen Ufern, in v. 7—12 sein Ausfluß in die Araba und ins todte Meer mit der Leben bewirkenden Kraft seines Wassers. V. 1.

1) Vgl. hiezu *W. Neumann* Die Wasser des Lebens. Ein exegetischer Versuch über Ezech. 47, 1—12. Berl. 1848.

Die Thür des Hauses ist der Eingang in das Heilige des Tempels und מִפְתַּן הַבַּיִת die Schwelle dieser Thür. קָדִימָה nicht: im Osten (*Hitz.*); der folgende Satz des Grundes fordert diese Bed. nicht, sondern: gegen Osten d.h. der Schwelle die gegen Osten zu lag, denn die Fronte des Tempels war im Osten. מִתַּחַת ist nicht mit מִפְתָּן zu verbinden, sondern für sich zu nehmen, nur nicht in der Bed. abwärts (*Hitz.*), sondern: von unten her, nämlich von der rechten Schulter des Hauses herab. יֹרֵד herabfließen, weil der Tempel höher lag als der innere Vorhof. Die rechte Schulter ist der 5 Ellen breite Teil der östlichen Wand des Heiligen, zwischen der Thür und dem Randpfeiler (41,1). Das Wasser kam demnach aus der Ecke hervor, welche die Südwand der Halle mit der Ostwand des Heiligen bildete (s. die Zeichnung Taf. *I*), und floß südwärts vom Brandopferaltar vorüber, in östlicher Richtung über den Vorhof unter seiner Umfassungsmauer durch, über den äußern Vorhof und unter dem Steingetäfel und der östlichen Mauer desselben hindurch ins Freie, wo es der Prophet draußen vor dem Thore von der rechten Schulter dieses Thores wieder hervorrieseln sieht. Zu dem Ende war er durch das Nordthor — weil das Ostthor verschlossen war (44,1), hinaus und an der Außenmauer herum zum östlichen Außenthore geführt. דֶּרֶךְ חוּץ ist näher bestimt durch אֶל־שַׁעַר הַחוּץ und dieses wieder durch דֶּרֶךְ הַפּוֹנֶה קָדִים „des Wegs zum ostwärts blickenden (Thore). Das ἀπ. λεγ. מְפַכִּים *pi.* von פָּכָה, verwandt mit בָּכָה bed. wol: rieseln, nicht: tröpfeln. מַיִם hat keinen Artikel, weil aus dem Zusammenhange klar ist, daß das Wasser dasselbe war, welches Ez. im innern Vorhofe aus der Tempelschwelle hatte hervorkommen sehen. Die rechte Schulter ist der an die Südseite des Thores anstoßende Teil der östlichen Mauer. — V. 3—5. Die wunderbare Zunahme des Wassers an Tiefe. Tausend Ellen von der Mauer reichte es beim Durchgehen bis an die Knöchel, tausend Ellen weiter bis an die Knie, tausend Ellen weiter bis an die Hüften, und nach weiteren tausend Ellen konte man den Bach nicht mehr durchwaten, sondern darin schwimmen. Die W. מֵי אָפְסָיִם sind kurzer Ausdruck für: es war Wasser das bis an die Knöchel reichte. אֶפֶס ist s.v.a. פַּס Knöchel, nicht: Fußsohle. Umgekehrt steht פַּס דַּמִּים 1 Chr. 11,13 für אֶפֶס דַּמִּים. Das auffallende מַיִם בִּרְכַּיִם für מֵי בִּרְכַּיִם ist vielleicht gewählt, weil מֵי בִרְכַּיִם die Bed. von מֵימֵי רַגְלַיִם Jes. 36,12 (*Keri*) hatte. Auf diese außerordentliche Zunahme des Wasserstromes macht der messende Mann v. 6 den Propheten aufmerksam, weil sich darin die wunderbare Beschaffenheit desselben kundgab. Ein natürlicher Bach kann in so kurzen Distanzen nicht so gewaltig anwachsen, falls nicht etwa von allen Seiten Bäche in ihn einmünden, was hier nicht der Fall war. Dann hieß er ihn wieder zurückgehen עַל שְׂפַת am Ufer, nicht: an das Ufer, da er dasselbe gar nicht verlassen hatte. Der Zweck, zu dem er am Ufer hingeführt worden, war nach 4000 Ellen Wegs erreicht; aus der bis dahin gemessenen Zunahme des Wassers konte er schon schließen, welche Tiefe es in seinem weiteren Laufe gewinnen würde. Daher soll er nun umkehren am Ufer, um zu sehen, wie dasselbe mit Bäumen bewachsen war. בְּשׁוּבֵנִי läßt sich nicht anders erklären als für eine incorrecte Form für בְּשׁוּבִי, für welche freilich entsprechende Analogien fehlen.

In v. 8—12 gibt er ihm noch eine Erklärung über den weiteren Lauf des Baches und über die Wirkung seiner Wasser. Der Bach fließt hinaus in הַגְּלִילָה הַקַּדְמוֹנָה den östlichen Umkreis d.i. identisch mit גְּלִילוֹת הַיַּרְדֵּן die Kreise des Jordan Jos. 22, 10 f. die Gegend oberhalb des todten Meeres, wo sich das Jordanthal (Ghor) zu einem breiten Tiefbecken erweitert. הָעֲרָבָה ist das Tiefthal des Jordan, jetzt *Ghor* genant, s. zu Deut. 1, 1, von welchem *Robins.* Paläst. II S. 506 ff. sagt: „der größere Teil des Ghor bleibt eine wüste Einöde. So wird es im Altertume beschrieben (vgl. *Joseph. bell. jud. III, 10, 7. IV, 8, 2*) und so finden wir es heut zu Tage.“ Vgl. *v. Raumer* Paläst. S. 58. הַיָּמָּה ist das todte Meer, in v. 18 הַיָּם הַקַּדְמוֹנִי und in Deut. 3, 17. 4, 49 Meer der Araba genant. Die W. אֶל־הַיָּמָּה הַמּוּצָאִים nehmen wir mit *Hgstb.* als nachdrucksvolle Zusammenfassung der vorhergehenden Angabe über die Ausmündung des Wassers, woran die Aussage über die Wirkung desselben auf das todte Meer angeknüpft wird, und suppliren בָּאוּ aus dem leztvorhergehenden Satze: nach dem Meere hin (kommen) die hinausgeführten Wasser des Baches und geheilt werden die Wasser des todten Meeres. Hienach bedarf es nicht der Emendation אֶל הַיָּם הֵם מוּצָאִים, welche *Hitz.* vorschlägt. So viel ist außer Zweifel, daß הַיָּמָּה kein anderes als das vorhergenante todte Meer sein kann. Die Meinung, daß es das mittelländische Meer sei (*Chald. Ros. Ew.* u. A.), läßt sich mit den Worten nicht vereinigen und ist nur aus Sach. 14, 8 in unsere Stelle hereingetragen. נִרְפָּא wie 2 Kg. 2, 22 bezeichnet das Gesundmachen schädlichen, dem Leben verderblichen Wassers. Die schon den Alten bekante Beschaffenheit des todten Meeres, von der *Tacit. hist. V c. 6* schreibt: *lacus immenso ambitu, specie maris sapore corruptior, gravitate odoris accolis pestifer, neque vento impellitur neque pisces aut suetas aquis volucres patitur*, welche alle neueren Reisenden bestätigen (vgl. *v. Raumer* Paläst. S. 61 ff. u. *Robinson*, Phys. Geogr. des heil. Landes S. 209 ff.) wird als Krankheit seines Wassers gedacht, welche durch das Wasser des aus dem Heiligtume hervorgehenden Baches geheilt, in gesundes Wasser, in dem Fische leben können, umgewandelt wird. Die heilkräftige und Leben erzeugende Einwirkung dieses Baches auf das todte Meer wird v. 9 u. 10 beschrieben. Ueberall wohin die Wasser des Baches gelangen, werden alle lebenden Wesen zu Leben und Gedeihen kommen. In v. 9 macht der Dual נַחֲלַיִם Schwierigkeit. Daß der Dual blos um der Aehnlichkeit mit מַיִם willen gesezt sei, wie *Maur.* meint, ist nicht warscheinlich; noch weniger läßt er sich auf eine Vereinigung des aus dem Tempel hervorkommenden Baches in seinem weiteren Laufe mit dem gleichfalls ins todte Meer abfließenden Kidron beziehen (*Häv.*), da der Kidron weder vorher noch nachher erwähnt ist. Nach *Klief.* soll durch den Dual eine Teilung angedeutet sein, die den bis dahin zusammengehaltenen Wassern des Bachs widerfahre, sobald sie in das Meerwasser eintreten. Auch dies hätte deutlicher gesagt werden müssen. *Hgstb.* nimt mit Verweisung auf Jer. 50, 21 Doppelfluß im Sinne von starker Fluß. Diese Annahme möchte die beste sein; denn durch Textänderung: נַחְלָם (*Ew.*) oder נְחָלִים (*Hitz.*) wird nichts gebessert, da נַחַל weder einer Bestimmung durch ein Suffix bedarf, noch der Plural dem Contexte entspricht. אֶל כָּל־אֲשֶׁר וגו׳ ist mit

יְשָׁרֵץ אֲשֶׁר zu verbinden: wovon es wimmelt überall wohin der Bach komt; aber אֶל nicht für עַל gesezt nach Gen. 7, 21 (*Hitz.*), sondern wie Gen. 20, 13 aus einer Art Attraction zu erklären. יִחְיֶה ist prägnant: aufleben, zu Leben kommen. Uebrigens sind die Worte nicht so zu verstehen, daß sie das Vorhandensein von lebenden Wesen im todten Meere vor dem Hineinfließen des gesundmachenden Wassers in dasselbe voraussezten, sondern der Gedanke ist nur der: überall wohin die Wasser des Baches kommen, entstehen im todten Meere lebende Wesen, daß es von ihnen wimmelt. Außer dem שֶׁרֶץ wird noch die Menge von Fischen besonders erwähnt, und im zweiten Hemistiche die zahlreiche Entstehung von lebenden Wesen durch nochmalige Hinweisung auf die gesundmachende Kraft des Bachwassers begründet. Das Subject zu וְיֵרָפְאוּ die Wasser des todten Meeres ist aus dem Zusammenhange zu ergänzen. Der durch den Bach erzeugte große Reichtum an Fischen im todten Meere wird in v. 10 weiter ausgemalt. Fischer werden an seinem Ufer von *Engedi* bis *Eneglaim* ihre Netze ausspannen, und der Art nach werden dort der Fische so viele Arten sein, wie man sie im großen d. h. mittelländischen Meere findet. עֵין גֶּדִי d. h. Bocksquell, jezt *Ain-Dschidi*, eine Quelle auf der Mitte des Westufers des todten Meeres mit Ruinen verschiedener alter Gebäude, s. zu Jos. 15, 62 u. *v. Raumer*, Paläst. S. 188. עֵין עֶגְלַיִם ist noch nicht aufgefunden, wird aber auf Grund der Angabe des *Hieron.*: *Engallim in principio est maris mortui, ubi Jordanes ingreditur,* in *Ain el Feshkhah* vermutet, einer Quelle am nördlichen Ende der Westküste, wo sich auch Ruinen eines kleinen viereckigen Turmes und anderer Gebäude finden (vgl. *Robins.* Pal. II S. 491 f.), da von den wenigen Quellen der Westküste keine so gut als diese paßt. לְמִינָה ist ohne Mappik punktirt, warscheinlich weil die Masoreten das ה nicht für Suffix hielten, da das Nomen für die Beziehung erst nachfolgt. — V. 11 bringt eine Exception, nämlich daß bei alle dem das todte Meer Sümpfe oder Pfützen und Lachen behalten werde, die nicht gesund gemacht werden. (בִּצֹּאתָיו für בִּצּוֹת Pfützen). Den Worten liegt eine Beziehung auf die natürliche Beschaffenheit des todten Meeres zu Grunde. „In der Regenzeit, wenn der See voll ist, breiten sich seine Gewässer über mehrere niedrige Striche Marschlandes aus, die, wenn das Wasser wieder zurücktritt, als seichte Pfützen oder Becken zurückbleiben, und da nun das Wasser in diesen Pfützen schleunig verdunstet, so wird der Boden mit einer dicken Salzkruste überzogen. Der Hauptort hiefür ist zu Birket el-Khulil, eine Stunde oder weiter südlich von Ain-Jidy“ (*Rob.* phys. Geogr. S. 215). לְמֶלַח נִתָּנוּ zu Salz sind sie hingegeben d. h. salzig zu bleiben bestimt, weil die Bachwasser dahin nicht kommen. Das Salz komt hiebei nicht nach seiner würzenden Kraft in Betracht, sondern „als Feind aller Fruchtbarkeit, alles Lebens und Gedeihens, wie *Plinius h. nat. XXXI, c. 7* sagt: *omnis locus, in quo reperitur sal, sterilis est nihilque gignit*, vgl. Deut. 29, 22. Jer. 17, 6. Zeph. 2, 9. Ps. 107, 34“ (*Hgstb.*). — In v. 12 wird der schon v. 7 erwähnte Einfluß des Bachwassers auf die Vegetation des Erdreichs weiter ausgeführt. An seinem Ufer wachsen allerlei Bäume mit eßbaren Früchten (עֵץ מַאֲכָל wie Lev. 19, 23), deren Blätter nicht welken und deren Früchte nicht ausgehen, sondern

allmonatlich reifen (בַּכֵּר Erstlings- d. h. neue Früchte bringen, und לַחֳדָשִׁים distributiv wie Jes. 47, 13), weil die Wasser, die den Boden befruchten, aus dem Heiligtume hervorkommen d. h. „direct und unmittelbar von dem Wohnsitze dessen, der der Urheber aller Lebenskraft und Fruchtbarkeit ist“ (*Hitz.*). Die Blätter und Früchte dieser Bäume besitzen daher übernatürliche Kräfte. Die Blätter dienen zur Speise d. h. zur Erhaltung des von dem Wasserstrome bewirkten Lebens; die Blätter dienen zur Arzenei (תְּרוּפָה von רוּף = רָפָא Heilung) d. h. zur Heilung des Kranken und Verdorbenen, *εἰς θεραπείαν* Apok. 22, 2.

In der v. 8—12 beschriebenen Wirkung des vom Heiligtume ausgehenden Wassers auf das todte Meer und das Land an seinen Ufern liegt die Bedeutung dieses Wasserstromes für das neue Gottesreich. Fragen wir nun, was wir uns unter diesem Wasser denken, ob wir die Tempelquelle (mit *Volck* in d. Dorpat. Ztschr. f. Theol. IX, 1) eigentlich verstehen oder ob geistlich symbolisch fassen sollen, so läßt sich diese Frage zwar gründlich nur im Zusammenhange mit der Auffassung des ganzen Tempelgesichtes c. 40—48 beantworten. Setzen wir aber vorläufig selbst den Fall, daß die Beschreibung des neuen Tempels mit dem für denselben angeordneten Cultus und der neuen Verteilung Canaans eigentlich zu verstehen, also der Bau eines irdischen Tempels auf einem hohen Berge in der für Jehova ausgesonderten hochheiligen Teruma des Landes und eine Erneuerung des blutigen Opferdienstes in diesem Tempel durch die aus den Heidenländern nach Palästina zurückgebrachten zwölf Stämme Israels anzunehmen wäre, so läßt sich doch damit die eigentliche Auffassung dessen, was von der Wirkung der Tempelquelle gesagt ist, schwer vereinigen. Zwar meint *Volck*, daß „an eine Naturverklärung zu denken sei“, aber auch damit werden die Schwierigkeiten nicht gehoben, welche der eigentlichen Auffassung der Tempelquelle entgegen stehen. Ihre Wasser haben die ihnen zugeschriebene wunderbare Lebens- und Heilkraft nach v. 12, weil sie vom Heiligtume ausgehen. Wie reimt sich aber eine die Natur verklärende Kraft des Wassers mit seinem Hervorgehen aus einem Tempel, in welchem Farren, Widder, Kälber und Böcke geschlachtet und geopfert werden? — Ferner meint *Volck*: bei der geistlichen Deutung der Tempelquelle „dürfte sich mit den Fischern schlechterdings nichts anfangen lassen“, weil er sich nämlich die geistliche Deutung nicht anders als allegorische Umdeutung aller einzelnen Züge des prophetischen Gemäldes in geistliche Dinge vorzustellen weiß. Dabei hat er aber nicht bedacht, daß gerade die Fischer mit ihren Netzen am Ufer des einst todten, dann aber von Fischen wimmelnden Meeres in unvereinbarem Widerspruche mit der Annahme einer Naturverklärung des heiligen Landes stehen, weil die Bewohner des paradiesisch verklärten Erdbodens oder heiligen Landes nach der Lehre der Schrift eben so wenig Fische oder anderes Fleisch essen werden, wie die ersten Menschen im Paradiese. Wenn dereinst unter dem Scepter des Sprosses aus dem Stamme Isai's der Wolf mit dem Lamme, der Pardel mit dem Böckchen, die Kuh mit der Bärin zusammen weiden und der Löwe Stroh wie das Rind fressen wird, dann werden auch die Menschen nicht mehr Fischfang treiben

und Rinder und Böcke schlachten und essen. Hievon werden auch die Israeliten in ihrem verklärten Lande Canaan keine Ausnahme machen. — Sprechen aber schon diese Züge unserer Vision entschieden für die bildliche oder geistige Auffassung der Tempelquelle, so wird die Notwendigkeit dieser Auffassung durch die Vergleichung unserer Schilderung mit den Parallelen außer Zweifel gesezt. Nach Joel 4, 18 werden zu der Zeit, da eine Quelle vom Hause Jehova's ausgeht und das Thal Sittim bewässert, die Berge von Most träufeln und die Hügel von Milch rinnen. Will man hier das von der Tempelquelle Ausgesagte eigentlich verstehen, so muß man auch das Triefen der Berge von Most und das Fließen der Hügel von Milch eigentlich fassen. Wir können uns aber nicht zu dem Glauben erheben, daß in dem verklärten Lande Israels die Berge in Mostquellen und die Hügel in Milchbrunnen verwandelt sein werden, und können in den Worten des ganzen Verses nur eine bildliche Schilderung der reichen Segensströme, die sich alsdann über das ganze Land ergießen werden, erblicken. Wie aber bei Joel der Context unzweideutig auf uneigentliche oder bildliche Auffassung hinweist, so zeigt die Freiheit, mit welcher Sacharja diese Weissagung seiner Vorgänger benuzt, indem er nur von lebendigen Wassern redet, die von Jerusalem ausgehen und zur Hälfte in das östliche (d. i. todte), zur Hälfte in das westliche (d. i. mittelländische) Meer fließen (Sach. 14, 8), daß er nicht an eine wirkliche Quelle mit irdischem Wasser gedacht hat — und sehen vorläufig noch ab von der Verwendung dieses Zuges in den prophetischen Schilderungen der Herrlichkeit des neuen Gottesreiches in dem Gemälde des himmlischen Jerusalems Apok. 22, 1 u. 2.

Die bildliche Auffassung oder geistige Deutung hat außerdem die Analogie der Schrift für sich. „Das Wasser, welches das unfruchtbare Land fruchtbar macht und dem Durstigen erfrischenden Trank gewährt, ist in der Schrift Bild des Segens und des Heiles, die sich schon im Paradiese in der Form der Bewässerung dargestelt hatten, vgl. Gen. 13, 10. In Jes. 12, 3: „und ihr schöpfet Wasser in Freuden aus den Quellen des *Heiles*“ wird das Bild ausdrücklich erklärt. Ebenso auch in Jes. 44, 3: „Ich will Wasser gießen auf den Durstigen und Ströme auf das Dürre, ich will gießen meinen Geist auf deinen Samen und meinen Segen auf deine Nachkommen“, wo dem Wasser der *Segen* entspricht, der *Geist* genant wird als die Hauptäußerungsform des Segens, die Grundlage alles andern Heils für das Volk Gottes“ (*Hgstb.*). Dieses Heil, welches schon Joel als eine vom Hause Jehova's ausgehende und das dürre Acacienthal bewässernde Quelle dargestelt hat, schaut Ezech. in visionärer Verkörperung als Wasser, die unter der Schwelle des Tempels, in welchen die Herrlichkeit des Herrn eingezogen ist, hervorquellen und in kurzem Laufe zu einem so mächtigen Bache anschwellen, den man nicht mehr durchwaten kann. Dadurch ist der Gedanke versinnlicht, daß das Heil, welches der Herr von seinem Throne herab seinem Volk zufließen läßt, von geringen Anfängen aus sich in wunderbar wachsender Fülle ergießen werde. Der Bach fließt weiter in die unfruchtbare, öde Wüste des Ghor und endlich in das todte Meer und macht das Wasser desselben gesund, daß es von

Fischen wimmelt. Die Wüste ist Bild der geistlichen Dürre und Oede und das todte Meer Symbol des von der Sünde gewirkten Todes. Die Heilung und Belebung der alles Leben ertödtenden Salzwasser dieses Meeres zeigt die den Tod überwindende Kraft des göttlichen Heiles und die Neubelebung der in geistlichen Tod versunkenen Welt. Aus ihm ersteht Leben in schöpferischer Fülle und Mannigfaltigkeit, dies zu zeigen dient sowol das Bild der Fischer, die am Ufer entlang Netze ausgespant haben, als der Hinweis auf die mannigfaltigen Arten von Fischen, wie man sie im großen Meere findet. Doch verbreitet sich das Leben nur so weit, als die Wasser des Heils sich ergießen. Wohin dasselbe nicht fließen kann, da bleibt die Welt im Tode liegen. Die Pfützen und Lachen des todten Meeres bleiben dem Salze hingegeben. Endlich aber besizt das Wasser des Heils auch die Kraft, Bäume mit Blättern und Früchten hervorzubringen, durch welche das aus dem Tode geweckte Leben genährt und von allen Krankheiten geheilt werden kann. Diese Bedeutung haben nach der ausdrücklichen Angabe des Textes die Bäume mit nie welkenden Blättern und allmonatlich reifenden Früchten an den Ufern des Baches.

Cap. XLVII, 13—XLVIII, 35. Grenzen und Verteilung des heiligen Landes. Beschreibung der Stadt Gottes.

Cap. XLVII, 13—23. **Die Grenzen des an die Stämme Israels zu verteilenden Landes.** Vgl. hiezu die Karte Taf. IV. V. 13. *Also spricht der Herr Jehova: dies ist die Grenze, nach welcher ihr euch das Land zum Erbe verteilen solt nach den zwölf Stämmen Israels; für Joseph Erbteile.* V. 14. *Und ihr solt es zum Erbe empfangen einer wie der andere, weil ich meine Hand erhoben habe, es euren Vätern zu geben; und so soll dieses Land euch als Erbteil zufallen.* V. 15. *Und dies ist die Grenze des Landes: nach der Nordseite vom großen Meere an des Wegs nach Chetlon in der Richtung gen Zedad;* V. 16 *Hamath, Berota, Sibraim, welches zwischen der Grenze von Damaskus und zwischen der Grenze von Hamath liegt, das mittlere Hazer, welches an der Grenze von Hauran liegt.* V. 17. *Und die Grenze vom Meere her soll sein Hazar-Enon, der Grenzort von Damaskus, und den Norden betreffend nordwärts so ist Hamath Grenze. Dies die Nordseite.* V. 18. *Und die Ostseite soll zwischen Hauran und Damaskus und Gilead und zwischen dem Lande Israel der Jordan sein; von der Grenze nach dem östlichen Meere hin solt ihr messen. Dies die Ostseite* V. 19. *Und die Mittagseite nach Süden hin: von Thamar bis zum Haderwasser Kades, dem Bache nach bis ans große Meer. Dies die Südseite nach Mittag hin.* V. 20. *Und die Westseite: das große Meer von der Grenze bis gegen Hamath hin. Dies die Westseite.* V. 21. *Dieses Land solt ihr euch austeilen nach den Stämmen Israels.* V. 22. *Und geschehen solls, durch das Los solt ihr es zum Erbe verteilen euch und den Fremdlingen die sich unter euch aufhalten, die Söhne gezeugt haben in eurer Mitte; sie sollen euch sein wie eingeborene unter den Söhnen Israels; mit euch sollen sie losen zum Erbteile unter den Stämmen Israels.* V. 23. *Und*

soll geschehen, in dem Stamme, bei welchem der Fremdling sich aufhält, da solt ihr ihm sein Erbteil geben, lautet der Spruch des Herrn, Jehova's.

Die Festsetzung der Grenze des Landes, welches Israel in der Zukunft unter sich nach seinen zwölf Stämmen verteilen soll, wird mit einigen allgemeinen Bestimmungen über die Verteilung eingeleitet (v. 13 u. 14) und beschlossen (v. 22 u. 23). Die einleitenden Bestimmungen sind an die Ueberschrift: „dies ist die Grenze“ angeknüpft, weshalb diese in v. 15 wiederholt wird. גֵּה ist offenbarer Schreibfehler für זֶה, welches alle alten Uebersetzer ausdrücken, einige *Codd.* haben und welches auch durch וְזֶה v. 15 gefordert wird. גְּבוּל ist hier die Gesamtgrenze des zu verteilenden Landes und das folgende אֲשֶׁר *accus.*: nach welcher. „An die *zwölf* Stämme“ — denn das ganze Israel soll heimkehren und als *ein* Gottesvolk unter Einem Fürsten in seinem Lande wohnen 36, 24 ff. 37, 21 ff. Die Verteilung an die 12 Stämme wird aber gleich näher bestimt durch den abrupt angereihten Zusatz: „Joseph Teile“ d. h. für Joseph zwei Teile. Daß nämlich dies der Sinn der Worte, darüber kann nach Gen. 48, 22 u. Jos. 17, 14. 17 kein Zweifel sein. Daher die notizenhafte Form des Ausdrucks, die man nicht durch Punktirung des חֲבָלִים als Dual חֲבָלַיִם verwischen darf. Solte das Land nach zwölf Stämmen verlost werden und der Stamm Levi seinen Teil von der vorweg ausgesonderten Teruma erhalten, so mußte Joseph gemäß der Bestimmung des Patriarchen Gen. 48, 22 zwei Erbteile, für seine Söhne Ephraim und Manasse, empfangen. Damit steht auch der Anfang des 14. Verses nicht, wie *Hitz.* meint, in Widerspruch; denn die W.: ihr solt es zum Erbteil empfangen einer wie der andere, besagen nur, daß von den zwölf Stämmen, welche Israel in Bezug auf die נַחֲלָה zählt, jeder gleichen Teil, der eine so viel als der andere erhalten soll. Der Befehl zur Verteilung wird motivirt durch den Hinweis auf den Eidschwur, mit dem Gott dieses Land den Vätern zu geben verheißen hat, vgl. 20, 28. — Mit v. 15 hebt die Bestimmung der Grenzen an, die zwar formell von Num. 34, 1—15 mannigfach abweicht, in der Sache aber mit der Mos. Bestimmung harmonirt. In Num. 34 begint die Aufzählung mit der Südgrenze, geht dann zur West- und Nordgrenze fort und schließt mit der Ostgrenze, bei Ez. begint sie mit der Nordgrenze und schreitet nach Osten, Süden und Westen fort. Dieser Unterschied erklärt sich einfach daraus, daß die Israeliten unter Mose von Aegypten d. i. von Süden her gezogen kamen und an der Südostgrenze des Landes standen, jetzt aber in die Nordländer, Assur und Babel, weggeführt waren und von da heimkehrend gedacht werden. Ferner sind bei Ezech. die Grenzen viel kürzer als in Num. 34 beschrieben, nur die Nordgrenze etwas umständlicher. Der Lauf derselben wird v. 15 im Allgemeinen als vom großen d. i. mittelländischen Meere an des Wegs nach Chetlon in der Richtung nach Zedad hin laufend bezeichnet; in v. 16 u. 17 folgen die Orte, welche die Grenze bilden. Der Ausgangspunkt am mittelländischen Meere läßt sich nur ungefähr bestimmen, weil die Orte: Chetlon und Zedad uns noch unbekant sind. Nicht blos *Chetlon*, auch *Zedad* ist noch nicht aufgefunden. Die von *Robins.* und *Wetzstein* dafür gehaltene Stadt *Sadad* (*Sudud*) östlich von der von Damaskus nach Hums (Emesa) führenden Straße liegt viel zu weit

nach Osten, als daß hier wie Num. 34,8 nach ihr die Grenze Canaans bestimt sein könte, s. zu Num. 34,8. Unter den v. 16 aufgezählten Namen ist חֲמָת nicht die Stadt *Hamah* am Orontes, die viel zu nördlich lag, sondern das Reich *Hamath*, dessen Südgrenze die Nordgrenze Canaans bildet, sich aber auch nicht genau angeben läßt. בֵּרוֹתָה ist wol identisch mit בֵּרוֹתַי 2 Sam. 8, 8, einer Stadt des Königs von Zoba; ihre Lage aber noch unbekant. סִבְרַיִם vielleicht mit זִפְרֹן Num. 34, 9 identisch, auch noch nicht aufgefunden, und nicht in dem Ruinenorte *Zifran*, nordöstlich von Damaskus in der Nähe der Straße nach Palmyra zu suchen, weil dieser Ort nicht die Grenze von Damaskus und von Hamath bilden konte. Auch die Lage des „mittleren *Hazer*“ ist noch nicht nachgewiesen. חַוְרָן *Hauran*, an dessen Grenze es lag, steht hier in umfassenderer Bedeutung als *Ἀυρανῖτις* bei *Joseph.* u. a. griech. Autoren, das spätere *Auranitis* mit *Gaulanitis* (Golan) und *Batanaea* (Basan) und wol auch *Ituräa* in sich schließend, da nach v. 18 auf der Ostseite des Jordan außer Hauran nur Damaskus und Gilead genant sind, also unter Hauran der ganze Landstrich zwischen dem Gebiete von Damaskus und der Landschaft Gilead begriffen ist. Der Name חַוְרָן, arab. حَوْرَان wird von der Menge der Höhlen (חוֹר, חוּר) in jener Gegend abgeleitet, wogegen *Wetzst.*, Reiseber. S. 92 zwar das Bedenken äußert, daß mit Ausnahme des östlichen und südöstlichen Haurân, wo allerdings die meisten vulcanischen Erhebungen von Troglodyten durchwühlt sind, die Höhlenwohnungen sonst in diesem Lande nicht gewöhnlich seien. Aber der Name kann ja wol auch von jenem östlichen Distrikte ausgegangen sein und vielleicht sogar den nördlich vom Jabbok gelegenen Teil Gileads, nämlich *Erbed* und *Suët*, das wahre Höhlenland mit umfaßt haben. Näheres über diese Landschaften s. zu Deut. 3, 4 u. 10. — Die Bestimmung v. 17[a]: „die Grenze vom Meere her soll *Hazar-Enon*, die Grenze von Damaskus sein“, kann nur den Sinn haben: die vom mittell. Meere ausgehende Nordgrenze erstreckt sich bis *Hazar-Enon* dem Grenzorte von Damaskus, oder *Haz.-En.* bildet für die vom Meere her kommende Nordgrenze den östlichen Endpunkt nach der Grenze von Damask. hin. חֲצַר עֵינוֹן oder חֲצַר עֵינָן Num. 34, 9 d. i. Quellenhof haben wir zu Num. 34, 3 in der Quelle *Lebweh*, die in der Bekâa auf der Wasserscheide zwischen dem Orontes und Leontes liegt, nachzuweisen versucht, zu welcher Lage die Bezeichnung: Grenze von Damaskus gut paßt. V. 17[b] hat *Hitz.* passend wörtlich so gefaßt: „und den Norden betreffend nordwärts, so ist *Hamath* Grenze“, und durch die Bemerkung erläutert, daß צָפוֹנָה die Ergänzung zu der vorher angegebenen Grenzlinie von Westen nach Osten bilden solle. וְאֵת פְּאַת צָפוֹן ist Schlußformel: dies die Nordseite, aber וְאֵת (hier u. v. 18 u. 19) nicht mit *Hitz.* nach dem זֹאת v. 20 und nach der Syr. Version in זֹאת zu ändern; sondern wie v. 18 zeigt daraus zu erklären, daß dem Ezech. in Gedanken תָּמֹדּוּ ihr solt abmessen vorschwebte, woran sich וְאֵת פ׳ „und zwar die Nordgrenze“ logisch richtig anschließen würde. — Die Ostgrenze ist v. 18 eben so wie Num. 34, 10—12 bestimt, dort nur oberhalb des See's Genezaret nach mehrern Orten genauer beschrieben, während Ez. nur den Jordan als Grenze nent. פְּאַת

קָדִים nebst Ergänzung ist nach der richtigen Bemerkung von *Hitz.* nicht als Prädicat zum Subjecte הַיַּרְדֵּן aufzufassen, da die Bed. von פְּאַת dies nicht gestattet; man muß vielmehr erklären: was die Ostseite betrift, ist zwischen Hauran u. s. w. und dem Lande Israel der Jordan. Hauran, Damaskus und Gilead liegen an der Ost-, das Land Israel an der Westseite des Jordan. Der auffallende Umstand, daß Ez. von dem in der Mitte zwischen Damaskus und Gilead liegenden Hauran ausgeht — Hauran, Damaskus und Gilead statt Damaskus, Hauran und Gilead schreibt — erklärt sich wol daraus, daß der Jordan, den er der Kürze halber allein als Grenze nent, sich nicht bis zum Gebiete von Damaskus hinauf erstreckte, sondern nur zwischen Hauran und Gilead die Grenze für das Land Israel bildete. מִגְּבוּל geht auf die früher genante Nordgrenze zurück. Von dieser Grenze, deren östlicher Endpunkt *Hazar-Enon* war, sollen sie nach dem östlichen Meere d. h. bis zum todten Meere hin messen. — V. 19. Die Südgrenze, nach dem Süden hin, soll von Thamar bis zu dem Haderwasser Kades (und von da) an dem Bache hin ans große (d. h. mittelländische) Meer ausgehen. תָּמָר verschieden von *Hazazon-Thamar,* welches v. 10 *Engedi* heißt (vgl. 2 Chr. 20, 2), wird für das *Thamara* (*Θαμαρά*)[1] gehalten, welches nach *Euseb.* im *Onomast. ed. Lars. p. 68* eine Tagereise weit auf dem Wege von Hebron nach Ailam (*Aelath* Deut. 2, 8. 1 Kg. 9, 26) lag und eine römische Besatzung hatte, wonach *Robins.* (Pal. III S. 178 u. 186 ff.) es in der 6 Stunden südlich von *Milh* nach dem Passe *es-Sufâh* hin liegenden Ruinenstelle *Kurnub* vermutet. Aber diese Vermutung hängt mit verschiedenen, sehr fraglichen Voraussetzungen zusammen, und die Lage von Kurnub paßt schwerlich für das *Thamar* unserer Stelle, welches nicht westlich von der Südspitze des todten Meeres, sondern nach der Num. 34, 3—5 gezogenen Südgrenze Canaans südlich vom todten Meere zu suchen sein möchte. Die Haderwasser von Kades (Num. 20, 1—13) in der Wüste Zin waren bei Kades-Barnea, welches in der Nähe der von *Rowland* aufgefundenen Quelle *Ain Kades* südlich von *Bir-Seba* und *Khalasa* an den Vorhöfen des Dschebel *Helal* d. i. an der Nordwestecke des Berglandes der *Azazimeh* lag, s. zu Num. 10, 12. 12, 16 u. 20, 16. Statt מְרִיבוֹת steht 48, 28 der Sing. מְרִיבַת wie Num. 27, 14. Deut. 32, 51. נַחֲלָה ist נַחְלָה zu punktiren, von נַחַל mit ה *loc.*, und gemeint ist der Bach Aegyptens, der große Wady *el Arish* (*Ῥινοκοροῦρα*), in welchem die Südgrenze Canaans von Kades an nach dem mittelländ. Meere hinlief, s. zu Num. 34, 5. — V. 20. Die Westgrenze bildet das Mittelländische Meer. מִגְּבוּל d. i. von der v. 19 genanten Südgrenze an bis gegenüber (עַד נֹכַח) dem Kommen nach Hamath d. h. bis gegenüber von da, wo man das Gebiet von *Hamath* betritt (*Hitz.*) d. i. von der v. 20 als Anfang der Nordgrenze genanten Stelle

1) Die Angabe lautet so: *λέγεται δέ τις Θαμαρὰ κώμη διεστῶσα Μάψις ἡμέρας ὁδόν, ἀπιόντων ἀπὸ Χεβρῶν εἰς Αἰλάμ, ἥτις νῦν φρούριόν ἐστι τῶν στρατιωτῶν.* Bei *Hieron.: est et aliud castellum, unius diei itinere a Mampsis oppido separatum, pergentibus Ailiam de Chebron, ubi nunc romanum praesidium positum est*, ist aber infolge des offenbar corrumpirten *Μάψις* (*Mampsis*) dunkel. *Robinson's* Uermutung über Thamara gründet sich auf die Annahme, daß statt dessen *Μάλις* zu lesen und daß dieser Name *Malatha* sei, das von späteren Schriftstellern als Station einer römischen Cohorte erwähnt wird.

in der Gegend des Vorgebirges *esh-Shûkah* zwischen Byblus (Gebal) und Tripolis. V. 21. Dieses Land sollen sie sich nach ihren Stämmen verteilen. Mit dieser auf v. 13 zurückweisenden Bemerkung schließt die Bestimmung der Grenzen ab. In v. 22 u. 23 wird nur noch eine Bestimmung wegen der in Israel lebenden Fremdlinge hinzugefügt. Liebevolle Behandlung derselben hatte schon das Mos. Gesetz den Israeliten wiederholt eingeschärft und Lev. 19, 34 befohlen, sie in dieser Beziehung gleich den Einheimischen zu behandeln und zu lieben. Damit war ihnen doch nicht volles Bürgerrecht eingeräumt, daß sie hätten auch Landeigentum erwerben können. Das Land war nur den Israeliten zu erblichem Besitz gegeben; Fremdlinge konten nur unter den Deut. 23, 2—9 gegebenen Beschränkungen durch Annahme der Beschneidung der Gemeinde Israels einverleibt werden. Dagegen bei der künftigen Verlosung des Landes sollen die גֵּרִים gleich den eingeborenen Israeliten erbliches Eigentum erhalten und in dieser Hinsicht kein Unterschied zwischen den aus Abrahams Samen und den aus den Heiden geborenen Gliedern des Volkes Gottes stattfinden. Doch soll dieses Recht nicht jedem, nur zeitweilig oder vorübergehend in Israel weilenden Fremdlinge eingeräumt werden, sondern nur denen, die unter Israel Söhne zeugen d. h. bleibend im heiligen Lande sich niederlassen. Dal *Kal* יִפְּלוּ ist nicht mit *Hitz.* in das *hiph.* תַּפִּילוּ zu ändern, sondern steht in der aus der Hiphilbedeutung: durch's Los zuteilen, abgeleiteten Bed.: durch's Los empfangen.

Cap. XLVIII, 1—29. **Die Verteilung Canaans unter die Stämme und Begrenzung der Teruma.** Wie die Bestimmung der Grenzen (47, 15) so hebt auch die Verteilung des Landes im Norden an und zählt die Stämme in der Reihenfolge auf, wie sie vom Norden nach Süden hin ihre Erbteile erhalten sollen; zuerst sieben Stämme von der Nordgrenze an bis zur Mitte des Landes herab (v. 1—7), wo die Hebe für das Heiligtum mit dem Priester- und Levitenlande und dem Stadtbesitze samt dem Fürstenlande zu beiden Seiten ausgesondert werden soll (8—22), sodann die übrigen fünf von da bis zur Südgrenze hinab (v. 23—29). Vgl. hiezu die Karte Taf. IV.

V. 1. *Und dies sind die Namen der Stämme: vom Nordende an zur Seite des Wegs nach Chetlon gen Hamath zu (und) Hazar-Enon die Grenze von Damaskus — gegen Norden zur Seite von Hamath da sollen ihm Ostseite, Westseite gehören: Dan ein* (Stammlos). V. 2. *Und an der Grenze Dans von der Ostseite bis zur Westseite: Aser eins.* V. 3. *Und an der Grenze Asers von der Ostseite bis zur Westseite: Naphtali eins.* V. 4. *Und an der Grenze Naphtali's von der Ostseite bis zur Westseite: Manasse eins.* V. 5. *Und an der Grenze Manasse's von der Ostseite bis zur Westseite: Ephraim eins.* V. 6. *Und an der Grenze Ephraims von der Ostseite bis zur Westseite: Ruben eins.* V. 7. *Und an der Grenze Rubens von der Ostseite bis zur Westseite: Juda eins.* V. 8. *Und an der Grenze Juda's von der Ostseite bis zur Westseite soll die Hebe sein, die ihr abheben solt, fünfundzwanzigtausend (Ruthen) Breite und die Länge wie jeder Stammteil von der Ostseite bis zur Westseite; und das Heiligtum soll in der Mitte derselben sein.* V. 9. *Die Hebe, die ihr für Jehova heben solt, soll fünfundzwanzigtausend in die Länge und zehntausend in die Breite sein.*

V. 10. *Und diesen soll die heilige Hebe gehören, den Priestern, gegen Norden fünfundzwanzigtausend, gegen Westen Breite zehntausend, gegen Osten Breite zehntausend und gegen Süden Länge fünfundzwanzigtausend, und das Heiligtum Jehova's soll in der Mitte derselben sein.* V. 11. *Den Priestern, wer geheiligt ist von den Söhnen Zadoks, die meine Hut gehütet haben, welche nicht abgeirrt bei der Verirrung der Söhne Israels, sowie die Leviten abgeirret sind* — V. 12 *ihnen soll ein Abgehobenes gehören von der Hebe des Landes; ein Hochheiliges neben dem Gebiete der Leviten.* V. 13. *Und die Leviten (sollen) gleichlaufend dem Gebiete der Priester (erhalten) fünfundzwanzigtausend in die Länge und in die Breite zehntausend; alle Länge fünfundzwanzigtausend und (alle) Breite zehntausend.* V. 14. *Und sie sollen nicht davon verkaufen und nicht vertauschen, noch soll an andere übergehen der Erstling des Landes; denn heilig ist er Jehoven.* V. 15. *Und die fünftausend, die an der Breite übrig sind längs der fünfundzwanzigtausend, sind gemeines Land für die Stadt zu Wohn- und Freiplatz; und die Stadt soll in der Mitte derselben sein.* V. 16. *Und dies sind ihre Maße: die Nordseite viertausend fünfhundert, die Südseite viertausend fünfhundert, die Ostseite viertausend fünfhundert und die Westseite viertausend fünfhundert.* V. 17. *Und Freiplatz der Stadt soll sein gegen Norden zweihundert und funfzig, gegen Süden zweihundert und funfzig, gegen Osten zweihundert und funfzig und gegen Westen zweihundert und funfzig.* V. 18. *Und das Uebrige an der Länge gleichlaufend der heiligen Hebe, zehntausend gegen Osten und zehntausend gegen Westen, das soll neben der heiligen Hebe sein und sein Ertrag den Arbeitern der Stadt zur Nahrung dienen.* V. 19. *Und die Arbeiter der Stadt anlangend, so werden aus allen Stämmen dasselbe bearbeiten.* V. 20. *Die ganze Hebe ist fünfundzwanzigtausend bei fünfundzwanzigtausend; zu einem Vierteil die heilige Hebe solt ihr nehmen zu Eigentum der Stadt.* V. 21. *Und das Uebrige soll dem Fürsten gehören auf dieser und auf jener Seite der heiligen Hebe und des Stadtbesitzes; längs der fünfundzwanzigtausend der Hebe bis zur Ostgrenze und gegen Westen längs der fünfundzwanzigtausend nach der Westgrenze hin gleichlaufend den Stammteilen solls dem Fürsten gehören; und die heilige Hebe und das Heiligtum des Hauses sollen mitten inne sein.* V. 22. *So soll was vom Besitze der Leviten* (wie) *vom Besitze der Stadt in der Mitte dessen was dem Fürsten gehört ab zwischen dem Gebiete Juda's und dem Gebiete Benjamins liegt, dem Fürsten gehören.* V. 23. *Und die übrigen Stämme sind von der Ostseite bis zur Westseite: Benjamin eins.* V. 24. *Und an der Grenze Benjamins von der Ostseite bis zur Westseite: Simeon eins.* V. 25. *Und an der Grenze Simeons von der Ostseite bis zur Westseite: Isaschar eins.* V. 26. *Und an der Grenze Isaschars von der Ostseite bis zur Westseite: Sebulon eins.* V. 27. *Und an der Grenze Sebulons von der Ostseite bis zur Westseite: Gad eins.* V. 28. *Und an der Grenze Gads nach der Mittagseite gen Süden, da soll die Grenze sein von Thamar zum Haderwasser von Kades hin dem Bache nach ans große Meer.* V. 29. *Dies ist das Land, das ihr verlosen solt von Erbteils wegen den Stämmen Israels; dies sind ihre Stammteile, lautet der Spruch des Herrn, Jehova's.*

Die neue Verteilung des Landes weicht von der früheren, unter Josua vollzogenen erstlich darin ab, daß alle Stammgebiete sich gleichmäßig über die ganze Breite des Landes von der Ostgrenze bis ans mittelländische Meer im Westen erstrecken, also parallel laufende Landstriche bilden sollen, während bei der Verteilung unter Josua mehrere Stammgebiete nur die halbe Breite des Landes einnahmen, namentlich Dan sein Erbteil im Westen von Benjamin erhielt, und die Gebiete von Halb-Manasse und Aser sich von der Nordgrenze Ephraims bis zur Nordgrenze Canaans hinaufzogen und östlich von ihnen Isaschar, Naphtali und Sebulon ihre Teile erhielten, endlich Simeon seinen Besitz innerhalb der Grenzen des Stammes Juda empfing. Ferner weicht sie darin von der frühern ab, daß nicht nur alle zwölf Stämme im eigentlichen Canaan zwischen dem Jordan und dem Mittelmeere untergebracht werden, während früher drithalb Stämme auf ihre Bitte von Mose das auf der Ostseite des Jordan eroberte Land Basan und Gilead empfangen hatten, wonach das Land Canaan unter die übrigen 9½ Stämme verteilt werden konte, sodann daß außerdem auch der mittlere Strich des Landes, etwa der fünfte Teil des Ganzen für die heilige Hebe, das Stadtgebiet und das Fürstenland abgehoben wird, also nur der nördliche und der südliche Teil, etwa vier Fünftel des Ganzen zur Verteilung unter die zwölf Stämme übrig bleiben, und nördlich von der Hebe sieben, südlich von derselben fünf Stämme ihre Erbteile erhalten, weil die Hebe so ausgesondert wird, daß die Stadt mit ihrem Gebiete in die Nähe des alten Jerusalem zu liegen komt. — In v. 1—7 sind die sieben Stämme aufgezählt, die nördlich von der Hebe wohnen sollen. Hiebei sind in v. 1 die Hauptpunkte der Nordgrenze: der Weg nach Chetlon und Hazar-Enon die Grenze von Damaskus, als Anfangs- und Endpunkt der von Westen nach Osten laufenden Nordgrenze aus 47,15. 17 wiederholt. Mit den W.: אֶל־יַד חֲמָת wird die Nordgrenze nach dem angrenzenden Gebiete noch genauer fixirt, und mit וְהָיוּ לוֹ פ׳ begint die Aufzählung der Stammlose mit dem des Stammes Dan, der sein Gebiet an der Nordgrenze empfangen soll. לוֹ bezieht sich auf den folgenden Namen דָּן, den Ez. schon im Sinne hat. פְּאַת קָדִים הַיָּם ist asyndetôs zusammengestelt und פְּאַת vor הַיָּם in Gedanken zu wiederholen: die Ostseite (und) die West (-Seite) sollen ihm gehören d. h. der Landstrich nach seiner Ost- und Westseite. Die folgenden W. דָּן אֶחָד sind anakoluthistisch angereiht: Dan (soll) ein Erbteil (erhalten) statt: dem Dan soll eins gehören. Zu אֶחָד ist nach 47, 13 das Substantiv חֶבֶל Stammlos hinzuzudenken. „Die Voraussetzung, daß ein Stamm so viel als der andere erhalten soll (vgl. 47,14) führt dazu, das einzelne Stammlos als Monas zu begreifen“ (*Klief.*). Eben so sind in v. 2—7 die Namen mit dem beständig wiederholten אֶחָד zu fassen. Dieselbe Darstellung wiederholt sich in v. 23—28 bei den fünf südlich von der Hebe placirten Stämmen. — In der Reihenfolge der einzelnen Stammgebiete läßt sich ein durchgreifendes Princip der Anordnung nicht erkennen. Klar ist nur soviel, daß bei Dan, Aser, Naphtali, Manasse und Ephraim die frühere Lage dieser Stammgebiete so weit berücksichtigt worden, als es die veränderten Verhältnisse gestatteten. Ein Teil der Daniten war in der Richterzeit nach Norden

gewandert, hatte die Stadt Lais erobert und ihr den Namen Dan gegeben, so daß von dieser Zeit an Dan gewöhnlich als die Nordgrenze des Landes Israel genant wird, z. B. schon 2 Sam. 3, 10 u. ö. Demzufolge erhält Dan den Landstrich an der Nordgrenze; an ihn sind Aser und Naphtali angereiht, die ehedem die nördlichsten Landstriche inne hatten. Dann folgt Manasse, da Halb-Manasse ehedem östlich von Naphtali gewohnt hatte; und an Manasse reiht sich Ephraim an, wie ehedem an das westliche Halb-Manasse. Für die Unterbringung Rubens zwischen Ephraim und Juda scheint der Grund darin zu liegen, daß Ruben der Erstgeborene unter Jakobs Söhnen war. Die Verlegung der Teruma zwischen Juda und Benjamin hängt wol damit zusammen, daß Jerusalem ehedem auf der Grenze dieser beiden Stämme lag und auch in der Zukunft mit seinem Gebiete an Benjamin angrenzen solte. Südlich von Benjamin mußten dann die übrigen Stämme untergebracht werden: Simeon, dessen Gebiet schon ehedem im Süden gelegen, Isaschar und Sebulon, für welche im Norden kein Raum geblieben war, und Gad, der von Gilead nach Canaan herüber zu versetzen war.

In v. 8—22 wird die schon c. 45, 1—7 zu anderem Zwecke beschriebene Teruma genauer bestimt, zuerst v. 8 nach ihrem Gesamtumfange: 25000 Ruthen Breite (von N. nach S.) und die Länge gleich irgend einem (= jedem einzelnen) der Stammlose d. h. vom Jordan bis an das mittelländische Meer reichend, vgl. 45, 7. In der Mitte dieses ausgesonderten Gebietes soll das Heiligtum (der Tempel) stehen. בְּתוֹכוֹ dessen Suffix *ad sensum* auf חֵלֶק statt auf תְּרוּמָה bezogen ist, hat nicht die unbestimte Bed. darinnen, sondern heißt: in der Mitte; denn der Priesterteil, in dessen Mitte der Tempel liegen soll, nimt die Mitte zwischen dem Leviteteile und dem Stadtbesitze ein, wie aus v. 22 erhellt. Der Umstand, daß hier wie in 45, 1 ff. bei der Einteilung der Teruma zuerst der Priesterteil, sodann der Levitenteil und dann der Stadtbesitz aufgeführt wird, beweist nichts für die örtliche Aufeinanderfolge dieser drei Teile; sondern die Aufzählung richtet sich nach der geistlichen Bedeutung derselben, so daß zuerst das allerheiligste Gebiet für Tempel und Priester, dann das heilige Gebiet der Leviten, endlich das gemeine Land für die Stadt bestimt wird. Die Vorschrift: daß das Heiligtum die Mitte der gesamten Teruma einnehmen soll, führt darauf, in erster Reihe v. 9—12 den Priesterteil, in welchem das Heiligtum seine Stelle hat, näher zu bestimmen, als die für Jehova abzuhebende Hebe. In v. 10 ist das voraufgestelte לָאֵלֶּה durch das nachfolgende לַכֹּהֲנִים erklärt, sodann der Umfang dieser heiligen Teruma nach allen vier Seiten angegeben, endlich die Bestimmung, daß das Heiligtum Jehova's in der Mitte derselben sein soll, wiederholt. In v. 11 wird הַמְקֻדָּשׁ von *LXX, Chald. Syr.* durch den Plural wiedergegeben und von *Kimchi* u. A. distributiv gefaßt: den Priestern wer geheiligt ist von den Söhnen Zadoks. Dies fordert die Stellung des Particips zwischen לַכֹּהֲנִים und מִבְּנֵי צָדוֹק, vgl. 2 Chr. 26, 18 und für den Singul. des Partic. nach voraufgegangenem Plurale Ps. 8, 9. Gegen die andere Auffassung: den Priestern ist es geheiligt, denen von den Söhnen Z., spricht außer der Wortstellung auch die Sache, nämlich daß die Uebergabe einer für Jehova

abgehobenen Hebe an die Priester nirgends durch קֹדֶשׁ bezeichnet wird und der Natur der Sache nach nicht so bezeichnet werden konte. Der Nachsatz zu v. 11[a] folgt in v. 12, wo לַכֹּהֲנִים durch לָהֶם wieder aufgenommen ist. תְּרוּמִיָּה ist eine von תְּרוּמָה abgeleitete Adjectivbildung in der Bedeutung eines Abstractums: das Abgehobene (der Abhub) von der Hebe, gleichsam „eine Teruma in zweiter Potenz“; vgl. über diese Bildungen *Ew.* §. 164 u. 165. Diese Terumija wird hochheilig oder allerheiligst genant im Vergleich mit dem Levitenteile der Teruma, welcher קֹדֶשׁ ist (v. 14). Das Priesterteil soll liegen an dem Gebiete der Leviten; ob an der Süd- oder Nordseite läßt sich aus diesen Worten nicht erkennen, eben so wenig aus der Bestimmung v. 13: und die Leviten neben (gleichlaufend) dem Gebiete der Priester. Beide Bestimmungen sagen nur, daß Priester- und Levitenteil neben einander liegen, nicht etwa durch den Stadtbesitz getrent sein sollen. — V. 13 u. 14 handeln von dem Levitenteile, und zwar v. 13 von der Lage und dem Umfange, v. 14 von dem Besitzrechte desselben. Die scheinbar tautologische Wiederholung des Längen- und Breitenmaßes als „alle Länge und Breite“ ist dadurch veranlaßt, „daß Ez. hier sich kürzer ausdrücken und nicht wie v. 10 die Weltgegenden einzeln durchgehen will; er faßt mit „alle Länge“ die beiden Langseiten und mit „(alle) Breite“ die beiden Breitseiten des Oblongum zusammen, und sagt „alle Länge d. h. sowol die Nordseite als die Südseite soll 25000 R. und alle Breite d. h. sowol die Ostseite wie die Westseite soll 10000 R. breit sein“ (*Klief.*). Dagegen hat *Hitz.* den Sinn verfehlt und will deshalb am Texte ändern. Hinsichtlich des Besitzes der Leviten wird (v. 14) die in Lev. 25, 34 für das Feld der Levitenstädte gegebene Vorschrift, nichts davon zu verkaufen, auf das ganze Gebiet der Leviten ausgedehnt, daß man davon nichts durch Verkauf oder Tausch veräußern dürfe, und diese Vorschrift durch Hinweisung auf den Charakter dieses Besitzes motivirt: der Erstling des Landes d. h. das als Erstling abgehobene Land soll, weil es als solches dem Herrn heilig ist, nicht in anderen Besitz übergehen. Das *Chet.* יַעֲבוֹר ist die richtige Lesart: übergehen *sc.* an andere, an Nichtleviten.

Die Vv. 15—18 handeln von dem Stadtbesitze. Da die Teruma 25000 Ruthen breit ist (v. 8), so bleiben nach Abmessung von 10000 R. Breite für die Priester und 10000 R. Breite für die Leviten von der ganzen Breite noch 5000 R. übrig עַל פְּנֵי an der Fronte d. h. längs der 25000 R. haltenden Langseite. Dieser Rest soll חֹל d. i. gemeines (nicht heiliges) Land sein für die Stadt (Jerusalem). לְמוֹשָׁב zu Wohnstätten d. h. zur Bebauung mit Wohnhäusern und לְמִגְרָשׁ zu Freiplatz, zum Weichbilde um die Stadt herum; und die Stadt soll inmitten dieses Oblongums liegen. V. 16 gibt den Umfang der Stadt an: auf jeder der vier Seiten 4500 Ruthen (das von den Masoreten als כתיב ולא קרי bezeichnete חמש ist durch einen Schreibfehler in den Text gekommen), und v. 17 den Umfang des sie umgebenden Freiplatzes: auf jeder Seite 250 Ruthen. Dies ergibt für die Stadt samt dem Freiplatze ein Quadrat von 5000 Ruthen auf jeder Seite, so daß die Stadt mit ihrem Weichbilde die ganze Breite des für sie übrig gebliebenen Raumes fült und nur im Westen und Osten ein Raum

von je 10000 R. Länge mit 5000 R. Breite längs der heiligen Teruma frei bleibt. Von diesem ist v. 18 die Rede; sein Ertrag soll zu Brot d. h. zum Lebensunterhalte für die Arbeiter der Stadt dienen (das Masculinsuffix an תְּבוּאָתֹה geht grammatisch auf הַנּוֹתָר). Unter עֹבְדֵי הָעִיר will *Hitz.* die Bewohner der Stadt verstehen, weil man einen Landstrich ja auch durch Bewohnen cultivire. Dieser Gebrauch von עָבַד ist unerweislich. Auch sind עֹבְדֵי הָעִיר nicht die an der Erbauung der Stadt arbeitenden Leute, wie *Ges. Häv.* u. A. meinen, denn die Stadt wurde ja doch nicht fortwährend erbaut, so daß für die Bauleute ein eigenes Stück Land hätte bestimt werden müssen, sondern es sind die Arbeitenden der Stadt, der in der Stadt wohnhafte Arbeiterstand. Dieser soll in dem künftigen Jerusalem nicht besitzlos sein, sondern Landbesitz zu seinem Lebensunterhalte empfangen. Wer diese Arbeiter sind, besagt v. 19. Hier ist הָעֹבֵד collectiv gebraucht: was den Arbeiterstand der Stadt betrift, so sollen Leute aus allen Stämmen Israels das zur Stadt gehörige Land bearbeiten. Das Suffix an יַעַבְדוּהוּ geht auch auf הַנּוֹתָר zurück. Sprachlich nicht zu erhärten ist die transitivische Erklärung: jemand zur Arbeit verwenden. Die Sache steht im Einklang mit der Bestimmung 45, 6 daß die Stadt dem ganzen Israel gehören solle. In v. 20 ist schließlich der Umfang der ganzen Teruma und das Verhältnis des Stadtbesitzes zur heiligen Teruma angegeben. כָּל־הַתְּרוּמָה ist die ganze Hebe, so weit sie bis jezt beschrieben worden, das Eigentum der Priester, der Leviten und der Stadt umfassend. In diesem Umfange ist sie 25000 R. lang und eben so breit. Rechnet man aber das Eigentum des Fürsten, von dem erst v. 21—23 handeln, hinzu, so ist sie beträchtlich länger und reicht, wie v. 8 gesagt worden, im Osten und Westen bis an die Landesgrenzen, den Jordan und das Mittelmeer, wie die einzelnen Stammgebiete. Sieht man aber von dem Fürstenlande ab, so beträgt der für den Stadtbesitz abgeteilte Raum den vierten Teil der heiligen Teruma d. h. des Leviten- und Priesteranteils. Dies ist der Sinn der zweiten Hälfte von v. 20, welcher wörtlich also lautet: zu einem Vierteil solt ihr die heilige Teruma abheben für den Stadtbesitz. Dies ist nicht so zu verstehen, daß von der heil. Teruma ein Vierteil für den Stadtbesitz abgehoben werden soll; denn das würde ein unrichtiges Verhältnis ergeben, die 20000 R. Breite würden durch Abnahme des vierten Teils auf 15000 R. vermindert werden, im Widerspruch mit v. 9 u. 15. Der Sinn ist vielmehr folgender: Von der ganzen Teruma soll der vierte Teil des Flächenraumes der heiligen Teruma d. h. 5000 von 20000 R. für den Stadtbesitz abgehohen werden. So groß ist nach v. 15 der für die Stadt abgesezte Bezirk.

In v. 21—23 wird die Lage und der Umfang des Fürstenbesitzes beschrieben. Zu v. 21 vgl. 45, 7. הַנּוֹתָר das Uebrige von der Teruma, wie sie v. 8 bestimt worden, der Länge nach vom Jordan bis zum Mittelmeere reichend. Da die heilige Teruma sowie der Stadtbesitz nur 25000 R. lang waren, weder im Osten bis an den Jordan, noch im Westen bis an das Meer reichten, so blieb auf dieser und jener Seite noch ein Areal übrig, dessen Länge oder Ausdehnung nach Osten wie nach Westen nicht nach Ruthen angegeben ist, sondern sich aus dem Verhältnisse der zwischen

inne liegenden Teruma zur Länge des Landes (von O. nach W.) ergibt. Das אֶל־פְּנֵי und עַל־פְּנֵי angesichts oder an der Fronte der 25000 R. bezieht sich auf den Ost- und Westrand der 25000 R. langen Teruma. In v. 21[b] wird wiederholt, daß die heilige Teruma und das Heiligtum in seiner Mitte d. h. zwischen dem für den Fürsten zu beiden Seiten bestimten Lande liegen soll; und in v. 22 endlich ist noch über das Fürstenland zu beiden Seiden der Teruma bemerkt, daß dasselbe zwischen den angrenzenden Stammgebieten von Juda (im Norden) und Benjamin (im Süden) liegen, also von beiden begrenzt sein soll. Dies ist aber schwerfällig und dadurch dunkel ausgedrückt. Die W. בְּתוֹךְ אֲשֶׁר לַנָּשִׂיא יִהְיֶה „in der Mitte dessen was dem Fürsten gehört", gehören zu הָעִיר — — וּמֵאֲחֻזַּת und bilden mit ihm zusammen das absolut hingestelte Subject, wobei מִן nicht partitiv, sondern in örtlicher Bedeutung: von — ab gebraucht und das Ganze so zu fassen ist: Und das vom Besitze der Leviten und vom Besitze der Stadt in der Mitte des dem Fürsten Gehörenden abseiten Liegende anlangend, (was) zwischen dem Gebiete Juda's und dem Gebiete Benjamins (liegt) soll dem Fürsten gehören. *Hitz.*'s Erklärung: was übrig ist zwischen Juda und Benjamin vom Stadtgebiete an bis zum Priesterbezirke, beides *inclus.* soll dem Fürsten gehören, ist willkürlich und sinnverwirrend. Beachtung verdient die Umschreibung der zwischen dem Fürstenlande abgegrenzten Teruma durch die ohne Copula neben einander genanten Teile: Besitz der Leviten und Besitz der Stadt. Diese Umschreibung des Ganzen durch zwei Teile lehrt, daß die genanten Teile das Ganze begrenzten, mit andern Worten, daß der nicht genante dritte Teil von beiden eingeschlossen war, also das Priesterteil mit dem Heiligtum zwischen beiden lag. — In v. 23—27 werden die übrigen, südlich von der Teruma untergebrachten Stämme der Reihe nach genant, und in v. 28 u. 29 mit wiederholter Angabe der Südgrenze (vgl. 47, 19) und einer zusammenfassenden Schlußformel der Bericht über die Verteilung des Landes geschlossen.

Versuchen wir nun noch, um uns eine klare Vorstellung von dem Verhältnisse dieser prophetischen Landesverteilung zu der wirklichen Größe Canaans nach den 47, 15 ff. verzeichneten Grenzen zu bilden, die angegebene Länge und Breite der Teruma nach ihrem geographischen Umfange zu bestimmen, so würden 25000 Ruthen nach den metrologischen Untersuchungen von *Boeckh* und *Bertheau* 10,70 geogr. Meilen, nach der Berechnung der hebr. Elle durch *Thenius* dagegen nur 9,75 geogr. M. betragen.[1] Die Ausdehnung Canaans von Beerseba oder Kades bis hinauf zu einer von Râs esh-Shukah nach der Quelle el Lebweh hinüberlaufenden Linie beträgt 3⅓ Grad d. i. 50 geogr. Meilen, von welchen 10 von der Teruma eingenommen werden und 40 für die 12 Stammgebiete übrig blei-

1) Nach *Boeckh* ist 1 heil. Elle = 234⅓ Par. Linien = 528,62 Millimeter; naeh *Then.* = 214½ P. L. = 481,62 Millim. Da nun 1 geogr. Meile, als der 5400ste Teil des 40,000,000 Meter betragenden Erdumfangs = 7407,398 Meter = 22803,290 alte Pariser Fuß ist, so enthält die geogr. Meile nach *Boeckh* 14012$^{7}/_{10}$ Ellen = 2335½ Ruthe heil. Maß, nach *Then.* 15380⅙ Elle = 2563⅓ Ruthe h. M., woraus sich die im Texte angegebenen Zahlen leicht berechnen lassen.

ben, so daß jedes Stammlos eine Breite von 3⅓ geogr. Meile gehabt haben würde. Setzen wir nun, da das Land nach Süden hin breiter wird, für jedes der 5 südlich von der Teruma fallenden Stammlose eine Breite von 3 geogr. M., für die nördlichen 7 aber je 3⁴⁄₇ g. M. Breite an, so würde sich die in der Mitte des Landes ausgesonderte Teruma etwa von der Stätte Jerusalems bis nach Dothan oder Dschenin hinauf erstreckt haben. Ziehen wir aber die Breite des Landes von O. nach W. in Betracht, so hat Canaan in der Gegend von Jerusalem oder bei der Einmündung des Jordan in das todte Meer eine Breite von 11, dagegen bei Dschenin nur eine Breite von kaum 10 geogr. Meilen. Hätte also die Länge der Teruma (von O. nach W.) 10 volle geogr. Meilen betragen, so bliebe an der Südgrenze derselben nur eine Strecke von ½ Meile im Osten und im Westen, an der Nordgrenze aber gar nichts für Fürstenland übrig. Daher haben wir auf der Karte (Taf. IV) die Länge wie die Breite der Teruma zu 8 geogr. M. angesezt, wodurch eine Strecke von durchschnittlich 2 Meilen für das Fürstenland erübrigt worden, welches hienach ein Fünftel des Areals der heiligen Teruma betragen haben würde, während der Stadtbesitz ein Viertel desselben ausmachte. Dadurch wird freilich auch die Breite der Teruma von S. nach N. verringert, so daß sie nicht ganz bis Jerusalem herab und nicht ganz bis Dschenin hinauf gereicht haben kann. — Erwägen wir nun, daß die Ortsentfernungen und damit auch die Breiten- wie die Längenstrecken eines Landes teils infolge der Berge und Thäler, teils wegen der Krümmungen der Wege in der Wirklichkeit größer sind, als die Messung nach den Karten sie ergibt, ferner daß unsere Berechnungen der hebr. Elle nicht ganz sicher sind, und selbst die kleineren Annahmen von *Thenius* vielleicht noch zu hoch gegriffen sind, so entsprechen die von Ezech. angegebene Maße der Teruma der wirklichen Größe des Landes Canaan so genau, als man bei einer nicht durch trigonometrische Vermessung, sondern nur aus Berechnung nach der Länge der Wege gewonnenen Kentnis seines Umfangs nur erwarten kann. — Hierin liegt aber eine nicht unbedeutende Bestätigung dafür, daß die angegebenen Längen und Breiten nach Ruthen, nicht nach Ellen bestimt sind. Nach Ellen berechnet würde die Teruma nur 1½ oder 1⅔ Meile lang und breit, der Stadtbesitz nur ⅓ Meile breit, dagegen das Fürstenland über 6 mal so groß als die ganze Teruma d. h. Leviten- Priester und Stadtgebiet, 13 mal so groß als das Priesterland und 30—32 mal so groß als der Stadtbesitz gewesen sein — Verhältnisse deren Unwarscheinlichkeit in die Augen springt.

V. 30—35. **Umfang, Thore und Name der Stadt.** Zur Vollendung des ganzen Bildes von dem zukünftigen Lande Israels wird das v. 15 u. 16 über den Umfang der heiligen Stadt Bemerkte hier weiter ausgeführt. V. 30. *Und dies sind die Ausgänge der Stadt: Von der Nordseite viertausend und fünfhundert* (*Ruthen*) *Maß;* V. 31 *und die Thore der Stadt nach den Namen der Stämme Israels, drei Thore gegen Norden: das Thor Rubens eins, das Thor Juda's eins, das Thor Levi's eins;* V. 32 *und an der Ostseite viertausend fünfhundert* (*R.*) *und drei Thore: nämlich das Thor Josephs eins, das Thor Benjamins eins, das Thor Dans eins;* V. 33 *und nach der Südseite viertausend fünfhundert Maß und drei Thore: das*

Thor Simeons eins, das Thor Isaschars eins, das Thor Sebulons eins; V. 34 *nach der Westseite viertausend fünfhundert — ihrer Thore drei: das Thor Gads eins, das Thor Asers eins, das Thor Naphtali's eins.* V. 35. *Ringsum achtzehntausend (Ruthen). Und der Name der Stadt: von nun an Jehova dorten.* — Die Lage der Stadt Gottes innerhalb der Teruma und ihr äußerer Umfang ist schon v. 15 f. im Allgemeinen angegeben. Hier wird nun noch der Umfang der einzelnen Seiten mit Angabe ihrer Thore verzeichnet und dies Verzeichnis unter die Ueberschrift: die Ausgänge der Stadt gestelt. תּוֹצָאֹת Ausgänge — nicht Ausdehnungen, denn diese Bed. hat das Wort nicht — sind die äußersten Enden, in welche eine Stadt, ein Landstrich ausläuft; nicht Ausgangsorte oder Thore, die davon ausdrücklich unterschieden werden, sondern Ausgangsseiten; daher schließt sich die Bestimmung der Ausdehnung oder der Länge der einzelnen Seiten sofort an. Die Aufzählung begint, wie oben beim Lande, mit der Nordseite. Jede Seite hat 3 Thore, die ganze Stadt also 12, welche die Namen der 12 Stämme tragen, wie die Thore des himmlischen Jerusalem Apok. 21, 12, denn sie wird die Stadt des wahren Volkes Gottes sein. Hiebei zählt Levi mit, daher sind Ephraim und Manasse in den einen Stamm Josephs zusammengefaßt. Die Reihe der Namen eröffnen mit den Nordthoren die drei Söhne der Lea, die auch im Segen Mose's Deut. 33, 6—8 an der Spitze stehen: der Erstgeborene dem Alter nach, der Erstgeborene kraft des patriarchalischen Segens, und der von Jehova statt der Erstgeborenen Israels zu seinem Dienste Erwählte. Hierauf folgen für die östlichen Thore die beiden Söhne der Rahel nach ihrem Alter (abweichend von Deut. 33, 12 u. 13) und neben ihnen der ältere Sohn von Rahels Magd, weiter für die südlichen Thore die drei übrigen Söhne der Lea, endlich für die westlichen Thore die noch übrigen drei Söhne der Mägde. Durch die Namen ihrer Thore als die Stadt des ganzen Israel gekennzeichnet, erhält die Stadt selbst einen Namen, der sie zur Stadt Gottes (Jehova's) erhebt. Die Worte v. 35 aber, die von diesem Namen handeln, werden verschieden gedeutet. Streitig ist sowol die Beziehung des מִיּוֹם als die Auffassung des שָׁמָּה. Lezteres bed. zwar eigentlich: dorthin, aber Ez. braucht es auch gleichbedeutend mit שָׁם daselbst 23, 3. 32, 29. 30, so daß die Behauptung שָׁמָּה bedeute niemals „daselbst", unrichtig ist. מִיּוֹם von Tag an s. v. a. von jezt an, aber nicht: künftig immerdar, wiewol dies im Contexte liegen kann. Ob man nun מִיּוֹם zum Vorhergehenden zieht: der Name der Stadt wird von nun an sein, oder zum Folgenden: der N. der St. wird sein: von nun an Jehova daselbst, macht für den Gedanken keinen erheblichen Unterschied, da die Stadt den Namen erst von der Zeit an, da Jehova שָׁמָּה ist, führen kann, und auch nur so lange führen wird als Jehova שָׁמָּה ist. Was aber die Frage anlangt, ob שָׁמָּה hier dorthin oder daselbst bedeute, so meint zwar *Häv.*, daß der Bed. daselbst die ganze Anschauung des Ez. nicht entspreche, sofern er Tempel und Stadt von einander trent, Jehova also nicht eigentlich in Jerusalem, sondern im eigentlichsten und höchsten Sinne in seinem Heiligtume wohne und von dort aus nach Jerusalem hin mit der Fülle seiner Gnade und Liebe gewandt sei. Allein wenn Jehova nicht blos aus der Ferne seine Liebe nach

der Stadt hin wendete, sondern wie *Häv.* weiter sagt, sie ihr vollständig zukehrt, sein Wohlgefallen auf ihr ruhen läßt, dann waltet und ist er auch mit seiner Liebe in der Stadt, daß sie den Namen Jehova dort (daselbst) führen kann. Unstatthaft ist jedenfalls die Deutung: Jehova wird sich von jezt an dahin aufmachen, um sie wiederherzustellen, zu einer heiligen Gottesstadt zu machen (*Klief.*), denn der Name wird nicht dem verödeten Jerusalem gegeben, sondern der bereits wiederhergestelten, im Bau vollendeten Stadt, die Ez. im Geiste schaut. Also hat er dem verödeten Jerusalem seine Gnade bereits vorher wieder zugewandt, und der Name יְהוָֹה שָׁמָּה den das neue Jerusalem erhält, kann nur besagen, daß dasselbe von jezt an eine Stadt Jehova's sein soll d. h. daß Jehova fortan mit seiner Gnade in ihr sein und walten werde. Dem entspricht nicht die Uebersetzung: Jehova dorthin, sondern nur die: Jehova wird dort sein. Vgl. Jes. 60, 14 wo Jerusalem die Stadt Jehova's, Zion des Heiligen in Israel genant wird, weil die Herrlichkeit Jehova's als ein helles Licht über ihr aufgegangen ist.

Ueberblicken wir, nach Erklärung des Einzelnen, nun den Inhalt der ganzen Vision c. 40—48, so ergibt sich bei Vergleichung der voraufgehenden Weissagungen von der Wiederherstellung Israels (c. 34—37) folgendes Bild von der Neugestaltung des Gottesreiches: Wenn der Herr die Söhne Israels aus ihrer Verbannung unter die Heiden sammeln und nach Canaan zurückführen wird, daß sie als ein einiges Volk unter der Herschaft seines Knechtes David darin wohnen sollen, dann sollen sie bei der neuen Verteilung des Landes in dem Umfange, wie Gott dasselbe den Erzvätern verheißen und durch Mose die Grenzen desselben vorgezeichnet hat (47, 15—20), den mittleren Teil desselben als Hebe für das Heiligtum und seine Diener, die Priester und Leviten, so wie für die Hauptstadt und deren Arbeiter absondern und zu beiden Seiten dieser Hebe auch dem Fürsten ein eigenes Besiztum geben. Im Mittelpunkte der einen Quadratraum von 25000 Ruthen Länge und Breite einnehmenden Hebe soll der Tempel auf einem hohen Berge stehen und mit seinen Vorhöfen einen Raum von 500 Ellen ins Gevierte einnehmen, und um ihn herum ein Raum von 500 Ruthen auf jeder Seite eine Scheidegrenze zwischen dem Heiligen und Gemeinen bilden. In den Tempel wird die Herrlichkeit Jehova's einziehen und darin ewiglich wohnen, und der Tempel nach seinem ganzen Umfange allerheiligst sein (43, 1—12). Um ihn herum erhalten die Priester einen Landstrich von 25000 R. Länge und 10000 R. Breite zum Wohnen als ein Heiligtum für das Heiligtum, und ihnen zur Seite gegen Norden die Leviten ein gleich großes Areal zu Wohnstätten, gegen Süden aber wird ein Strich Landes von 25000 R. Länge und 5000 R. Breite Eigentum der Stadt werden, und in der Mitte dieses Areals die Stadt mit ihrem Freiplatze ein Quadrat von 5000 R. Länge und Breite ausfüllen und das übrigbleibende Land zu beiden Seiten den Arbeitern der Stadt aus dem ganzen Israel zum Lebensunterhalte verliehen werden. Das Land aber, welches an der Ost- und Westseite der Hebe bis zum Jordan und bis zum Mittelmeere liegt, soll Eigentum des

Fürsten sein und seinen Söhnen erblich verbleiben (45,1—8. 46,16—18. 48,8—22). Nach Ausscheidung dieser Hebe, die mit Einschluß des Fürstenbesitzes etwa den fünften Teil des ganzen Umfanges von Canaan beträgt, soll das übrige Land im Norden und Süden der Hebe zu gleichen Teilen unter die zwölf Stämme so verteilt werden, daß jedes Stammgebiet vom Jordan bis zum Mittelmeere sich erstreckt, und sieben Stämme im Norden der Hebe, fünf im Süden derselben ihre Erbteile empfangen, wobei auch die in den einzelnen Stämmen dauernd wohnenden Fremdlinge Erbeigentum gleich den einheimischen Israeliten erhalten sollen (47,21—48,7 u. 48,23—29).

Das in solcher Weise wieder in den Besitz des verheißenen Landes gesezte Israel soll an den Jahresfesten mit seinem Fürsten vor dem Herrn im Tempel erscheinen, um anzubeten und Opfer darzubringen, deren Ausrichtung an allen Festzeiten dem Fürsten obliegt, wozu das Volk ihm den 60sten Teil vom Korn, den hundertsten Teil vom Oel und das 200ste Stück von der Herde jährlich als Hebopfer entrichten soll. Den Opferdienst am Altare und im Heiligen sollen nur Priester vom Geschlechte Zadoks, die bei der Verirrung des Volks im Götzendienst der Hut des Herrn treu gewartet haben, verwalten, alle andern Nachkommen Levi's aber nur die niederen Dienste beim Tempel verrichten, und unbeschnittene Heiden gar nicht mehr in den Tempel gelassen werden, um denselben nicht zu verunreinigen (43,13—44,31. 45,8—46,15 u. 19—24). Wenn Israel so dem Herrn seinem Gotte dient und in seinen Geboten und Satzungen wandelt, so wird es sich des reichsten göttlichen Segens erfreuen. Von der Schwelle des Tempelhauses wird eine Quelle lebendigen Wassers ausgehen und nach kurzem Laufe zu einem mächtigen Bache anschwellend nach dem Jordanthale hinabfließen und in das todte Meer sich ergießen und das Wasser dieses Meeres gesund machen, daß es darin von lebenden Wesen und Fischen jeglicher Art wimmeln wird; an den Ufern des Baches aber werden Fruchtbäume wachsen mit nie welkenden Blättern, die allmonatlich reife Früchte zur Speise tragen, während die Blätter zur Arzenei dienen werden (47,1—12).

Ueber den messianischen Charakter des Inhaltes dieser ganzen Vision sind die jüdischen und christlichen Ausll. im Allgemeinen einverstanden, und die Meinung, welche nach *Hieron.* manche Juden hegten und nach dem Vorgange von *Grotius* die rationalistischen Erklärer (*Dathe, Eichh. Herder, Böttcher* u. A.) vertreten, daß nämlich Ezech. den von Nebucadnezar zerstörten Tempel Salomo's als ein Musterbild für den Wiederaufbau desselben nach der Rückkehr der Juden aus dem Exile darstelle, hat wenig Beifall gefunden, da sie — von allen andern gegen sie sprechenden Gründen abgesehen — schon daran scheitert, daß ihre Anhänger nicht nur mit der Beschreibung der von der Tempelschwelle hervorkommenden, das Land durchströmenden und die Wasser des todten Meeres gesund machenden Quelle nichts anzufangen wissen, sondern auch die Trennung des Tempels von der Stadt Jerusalem nicht zu erklären vermögen, da ohne göttliche Offenbarung es keinem jüdischen Patrioten, noch weniger einem Priester wie Ezechiel, welcher dem Fürsten vom Geschlechte Da-

vids so bedeutende Vorrechte in Bezug auf den Tempel vindicirt, je in den Sinn gekommen sein würde, das Haus Jehova's vom Berge Zion, dem Sitze des Davidischen Königshauses hinweg und aus dem Umfange und Gebiete der Stadt Jerusalem hinaus zu verlegen. Sehen wir nun auch von dieser Ansicht und von der ihr verwandten, daß die ganze Vision nichts weiter als ideale Hoffnungen und Wünsche der Besseren jener Zeit in Bezug auf die künftige Wiederherstellung des zerstörten Tempels und Reiches enthalte, wie *Ew.* u. A. die Sache sich vorstellen, als mit der biblischen Anschauung von der Prophetie unvereinbar ab, so gehen die Ausll., welche den göttlichen Ursprung der Prophetie und die Messianität der Vision unserer Capp. anerkennen, bei der Frage, wie diese Vision zu verstehen sei, weit aus einander, indem die Einen sich eben so entschieden für die eigentliche oder buchstäbliche Auffassung der ganzen Schilderung erklären, als die Andern die bildliche oder symbolisch-typische Auffassung für einzig richtig und schriftgemäß halten. — Die leztere Ansicht gewann in der christlichen Kirche schon frühzeitig die Oberhand, so daß wir sie schon bei *Ephraem Syr.*, *Theodoret* und *Hieron.* finden[1], und wurde so allgemein herschend, daß z. B. *Lud. Cappellus* in s. *Trisagion s. templi Hierosol. tripl. delin.*, in dem *apparat.* bibl. von *Walton* im 1. Teile der Londner Polygl. p. 3 urteilt: *Hoc proprie Deus vult eo loco per prophetam, se nimirum non delectari carnali illo et legali cultu, quo hactenus illi apud eum defuncti erant, sed alium ab illo longeque diversum magisque sibi gratum cultum (spiritualem nempe, cujus in templi istius imagine ejusque ritibus omnibus, non parum a Mosaicis diversi, typum habebant) postulare ab ipsis et se inter eos constituturum, quum per Messiam eos ad se vocaturus esset. Spiritualem nempe cultum umbris et figuris illis significari, nemo est Christianus qui neget, nemo Judaeus nisi praefractus et plane obduratus, qui negare audeat, quum in illa Ezechielis descriptione tot multa sunt, quae ne impudentissimus quidem Judaeus ausit contendere ad literam esse intelligenda etc.* — Die eigentliche Auffassung blieb lange Zeit Eigentum der Juden, welche von dem Messias nicht nur ihre Zurückführung

1) *Ephr. Syr.* deutet zu c. 41 nicht nur die Tempelfenster und sogar die Meßruthe allegorisch, sondern sagt ausdrücklich: *Reliqua in novi templi aedificio prophetae ostensa ad ecclesiam Christi pertinere planum est, quocirca sacerdotes illius domus Apostolorum typum fuisse, mactatosque in illa vitulos Christi immolationem praefigurasse tenendum est.* — *Theod.* beschränkt sich zwar durchgängig auf eine kurze Paraphrase der Worte, ohne das Einzelne geistlich zu deuten, bemerkt aber doch zu c. 43 ausdrücklich, daß man vom Typus zur Warheit aufsteigen müsse, da Gott nicht für immer im Typus wohnen werde, und bestreitet daher wiederholt die jüdisch-buchstäbliche Deutung des Apollinaris, obwol er selber c. 48 nur auf der Rückkehr der Juden aus dem babyl. Exile und den Wiederaufbau Jerusalems und des Tempels unter Serubabel zu beziehen scheint. — Diese Deutung bestreitet *Hieron.* ausdrücklich, als Meinung einiger *imperiti Judaeorum*, und bemerkt dagegen: *hoc enim templum, quod nunc describitur, et ordo sacerdotii terraeque divisio et fertilitas, multo augustius est, quam fuit quod Salomon exstruxerat. Illud autem, quod aedificatum est sub Zorobabel, in tantum parvum erat et prioris comparatione nihili ut qui prius templum viderant et postea hoc aspiciebant, ejularent etc.* Unter dem Typus der Restauration der von den Babyloniern zerstörten Stadt sei *futurae aedificationis veritas* geweissagt.

nach dem irdischen Canaan, sondern auch den Wiederaufbau des Tempels und die Wiederherstellung des levitischen Cultus in der von Ez. beschriebenen Weise, überhaupt die Aufrichtung eines politischen Reiches erwarten; während die Christen die Erwartung eines irdischen Reiches der Herrlichkeit in der Form des Chiliasmus mehr auf die Apokalypse als auf die Weissagung Ezechiels gründeten. Erst in neuester Zeit haben einzelne wissenschaftliche Verteidiger des Chiliasmus die Consequenz nicht gescheut, nach buchstäblicher Auffassung unserer Weissagung nicht allein die Zurückführung der Juden bei ihrer Bekehrung zu Christo nach Palästina sondern auch den Wiederaufbau des Tempels in Jerusalem und die Wiederherstellung des levitischen Cultus im tausendjährigen Reiche zu lehren. Nur andeutend spricht dies *Auberl.* aus, so daß man aus seinen, schon oben S. 348 angeführten Worten: „wenn einmal Priestertum und Königtum wieder erstehen, dann wird unbeschadet des Hebräerbriefs auch das ceremoniale und bürgerliche Gesetz Mosis seine geistlichen Tiefen entfalten im Cultus und in der Verfassung des tausendjährigen Reiches“, nicht ersehen kann, wie weit er eine wörtliche Erfüllung der Ezechielschen Weissagung annimt. Deutlicher sagt *M. Baumgarten* (Ezechiel in *Herz.*'s Realencykl. IV S. 303): „die Wiederherstellung der gesamten Aeußerlichkeit, welche Ez. in Aussicht stelt, wird nicht sowol eine Wiederholung des Früheren, sondern eine Verklärung der untergegangenen und gerichteten Aeußerlichkeit sein“; da diese „Verklärung“ eben nur in „Erweiterungen und Verschärfungen“ der frühern gesetzlichen Bestimmungen bestehen wird. Denn — fügt er zur Begründung dieser Meinung hinzu — „wenn Israel als Volk sich zu Gott bekehrt, wie kann, wie darf es dann seinen Glauben und seinen Gehorsam anders darstellen als in den Formen und Ordnungen, welche Jehova diesem Volke gegeben hat? Und liegt es nicht auf der Hand (!?), daß erst nach dieser Bekehrung das ganze Gesetz in allen seinen Teilen und Stücken diejenige Erfüllung empfangen werde, die es bis dahin zu allen Zeiten vergeblich gesucht hat. Und wie solte denn Tempel, Priestertum, Opferdienst, Sabbat und Neumond an sich in Widerspruch stehen mit dem Glauben an die vollkommene und ewige Offenbarung Gottes in dem Leben, Sterben und Auferstehen Jesu Christi?“ Consequent meint daher *Baumg.* auch, daß schließlich selbst die Heidengemeinde wieder in die Gemeinde Israels eingehen und in dem Gesetze Israels ihre nationale Ordnung nach dem Willen Gottes finden werde. — Dagegen *Hofmann* (Schriftbew. II, 2 S. 577 ff.) findet in der Offenbarung Ezechiels nur so viel sicher verbürgt, daß Israel wieder in seinem Lande Gotte dienen und Jehova wieder in seiner Mitte wohnen werde; er will daher das Einzelne im Verhältnisse zum Ganzen erfaßt wissen, so daß was *Hgstb.* die ideale Auffassung dieser Weissagung nenne bestehen bleibe, spricht sich aber nicht näher darüber aus, wie er über den Tempel und den darin zu pflegenden levitischen Opfercultus denkt, sondern zieht nur daraus, daß ein vom Tempelberge ausströmendes Wasser das todte Meer gesund und das untere Kidronthal fruchtbar macht, den Schluß, daß das Land ein anderes geworden sei als es vordem gewesen, welche Aenderung *Volck* eine Verklärung Palästina's nent.

Wir haben uns schon bei Erörterung der Frage über die Zurückführung Israels nach Canaan (S. 346 ff.) gegen die wörtliche Auffassung unserer Weissagung erklärt und die allgemeinen Gründe dargelegt, welche die symbolisch-typische Auffassung fordern, weil die Annahme einer Wiederherstellung des Tempels und des levitischen d. h. blutigen Opfercultus mit der Lehre Christi und der Apostel in Widerspruch stehe (S. 357 f.). Dies weiter zu begründen liegt uns hier ob. Fassen wir nun zunächst unsere Vision Ez. 40—48 ins Auge, so können wir weder darin, daß Ez. gar keinen Bauplan für den Tempel, sondern nur Grundrichtungen und Grundmaße gibt, nicht sagt, daß jemals ein Tempel nach seinem Plane gebaut werden soll, auch keine Anweisung zur Wiederherstellung des israelitischen Cultus erteilt, noch darin, daß die in den lezten Capp. beschriebene Verteilung des Landes, Abgrenzung der Teruma und Einrichtung der Stadt sich nicht verwirklichen lasse, haltbare Gründe gegen die eigentliche und für die bildliche Erklärung der fraglichen Vision finden. Das Fehlen einer Aufforderung zum Bau des Tempels könte man einfach aus der Absicht erklären, eben nur die Wiederaufrichtung des zerstörten Tempels in vollendeterer Gestalt den Propheten schauen und durch ihn dem Volke verkündigen zu lassen, ohne den Bau jezt schon zu befehlen, da derselbe erst in ferner Zukunft ausgeführt werden solte. Das Fehlen von Höhenmaßen und genaueren Bestimmungen über die Construction der einzelnen Gebäude ließe sich daraus erklären, daß der Bau in diesen Dingen dem früheren Tempel gleichen solte. Von der Verteilung des Landes unter die Stämme und der Ausscheidung der Teruma aber kann man nicht sagen, daß sie „ihre Zweckwidrigkeit und Undurchführbarkeit an der Stirne trägt“. Die Bestimmung eines Landteiles von abgemessener Größe für Priester, Leviten, Stadt und Fürsten, welcher von der Ost- bis zur Westgrenze Canaans reichen und gegen Norden und Süden geradlinig gegen die zunächstliegenden Stammgebiete abgegrenzt sein solte, enthält nichts Unausführbares, sobald man sich nur die Grenzlinie nicht wie eine gerade Linie auf dem Schachbrette vorstelt. Daß aber die Textworte zu einer solchen Vorstellung nicht berechtigen, das kann man aus der Mos. Vorschrift über die Districte, welche den Leviten rings um die ihnen zum Wohnen angewiesenen Städte zu Weidefluren für ihr Vieh eingeräumt werden sollen. Diese sind auch als vollkommene Quadrate von 1000 Ellen auf jeder Seite bezeichnet (Num. 35, 2—5). War nun diese Mos. Bestimmung ausführbar, so wird das Nämliche von der Ez.'schen Bestimmung der Teruma gelten müssen, da ihr Umfang mit der wirklichen Größe des Landes im Einklange steht. Auch die Trennung der Stadt vom Tempel und die quadratische Form der Stadt mit drei Thoren auf jeder Seite wird man im Allgemeinen weder für zweckwidrig noch für unausführbar halten können. Endlich in den Angaben über die an die 12 Stämme zu verteilenden Gebiete, daß dieselben neben einander liegen, alle vom Mittelmeere bis zum Jordan sich erstrecken und an Größe gleich sein sollen, liegt gar kein Grund zu der Vorstellung, daß man dabei das Land unter völligem Absehen von allen realen Bedingungen habe mit der Meßruthe in gleichmäßige abstracte Oblonga zerschneiden sollen. Befremdlich

bleibt hiebei nur die der Bestimmung, daß ein Stamm so viel als der andere erhalten soll, zu Grunde liegenden Voraussetzung, daß alle Stämme Israels an Zahl der Familien gleich sein werden. Diese Voraussetzung läßt sich allerdings mit der Annahme, daß es auf eine wirkliche Verteilung Palästina's unter die aus dem Exile zurückkehrenden 12 Stämme Israels abgesehen sei, kaum vereinigen. Auch die Abmessung eines Raumes um den Tempel herum, zu dem Zwecke, eine Scheidegrenze zwischen dem Heiligen und Gemeinen zu bilden, der 5 mal so groß als der Umfang des Tempels mit seinen Vorhöfen wäre, enthält einen deutlichen Wink für symbolische Auffassung des Tempelbaues, da bei einem wirklichen Tempelbau dieser Zweck sich durch einfachere Mittel hätte erreichen lassen. Hiezu komt der aus der Schwelle des östlichen Tempelthores hervorquellende Bach mit seinem wunderbar anwachsenden und übernatürliche Kräfte des Lebens enthaltenden Wasser, der sich, wie schon S. 480 f. gezeigt, nicht als ein irdischer, das Land bewässernder Bach denken läßt, sondern nur bildlich d. h. symbolisch-typisch erklärt werden kann. Ist aber der aus dem Tempel fließende Wasserstrom nicht als natürlicher Wasserbach zu denken, so kann auch der Tempel kein irdischer Tempel sein und der für diesen Tempel verordnete Opferdienst nicht als ein im Schlachten und Opfern von Farren, Böcken und Kälbern bestehender Gottesdienst gefaßt, und, da die ganze Schilderung ein einheitliches prophetisches Gemälde bildet, auch die Verteilung des Landes unter die Söhne Israels nicht buchstäblich verstanden werden.

Da jedoch verschiedene Anhänger des Chiliasmus die wörtliche Auffassung auch der Schilderung der Tempelquelle mittelst der Annahme einer Naturverklärung d. h. einer Verklärung Palästina's vor der Neuschöpfung Himmels und der Erde verteidigen, und diese Annahme für die Frage nach der Erfüllung unserer Weissagung Ez. 40—48 von großer Wichtigkeit ist, so müssen wir die Gründe für dieselbe etwas näher untersuchen, und fragen daher:

1. **Lehrt die alttestamentliche Prophetie eine Verklärung Canaans vor dem jüngsten Gerichte?** Die Vorstellung einer solchen soll nach *Volck* (Zur Eschatologie, in der Dorpater Ztschr. VII S. 158 ff.) der alttestl. Prophetie sehr geläufig sein. „Wenn — so urteilt er — Jesaias (2, 2—4) den Berg des Hauses Jehova's erhaben über alle Berge und die Völker zu ihm strömen sieht, um in Jehova's Wegen zu wandeln; wenn er von einer Zeit weissagt, da der Herr das gerettete und in allen seinen Gliedern heilige Israel schirmen und sein Land mit Herrlichkeit erfüllen, da unter dem Walten des rechten Friedefürsten Canaan, dessen in alle Welt zerstreute Einwohner wiedergekehrt sind, dem paradiesischen Friedensstande des Anfangs zurückgegeben sein wird, während die Welt dem Gericht verfält (4, 2—6. 9, 1—6. 11—12); wenn Jeremias verkündet, daß Jerusalem wieder gebaut und ein Sproß aus Davids Haus sein Volk wol verwalten werde, dem Jehova sein Gesetz ins Herz geschrieben (31, 31—44. 33, 15); wenn Hosea (2, 16—25) das Haus Jakobs nach schwerer Drangsalszeit in die Heimat zurückgekehrt schaut als ein begnadigtes Volk, dem sein Gott sich aufs neue verlobt; wenn Joel (4, 16—21) hinter dem Gericht über

das Heer der Völkerwelt eine Zeit anbrechen sieht, da das heilige Land in wunderbarer Fruchtbarkeit aufblüht; wenn Amos (9,8—15) die Wiederaufrichtung der eingestürzten Hütte Davids und die Wiederherstellung des Davidischen Reiches weissagt; wenn nach Sacharja (14,8 ff.) Jerusalem der Welt Mittelpunkt werden soll, zu dem die Völker strömen, um mit Israel das Laubhüttenfest zu feiern —, so kann man sich, will man anders nicht maßlose Willkürlichkeit in der Auslegung begehen, der Annahme nicht verschließen, daß an allen diesen und ähnlichen Stellen eine Zeit geschildert sei, da nach dem göttlichen Gericht über die Weltmacht Israel in seinem zu paradiesischer Herrlichkeit verklärten Lande in seligem Frieden wohnen und über die Völker ringsum herschen werde." Allein daß nicht alle diese Stellen klare Schriftaussagen „über eine partielle Verklärung der Erde" während jenes Herrlichkeitsreiches enthalten, ersieht man schon daraus, daß *Volck* selbst erst hinterdrein (S. 160) die Frage: „gibt es nun wirklich klare Schriftaussagen hierüber?" aufwirft und zur Bejahung dieser Frage nur auf zwei Stellen — Joel 4, 18 ff. u. Mich. 7, 9—13 verweist, denen er in einer Note noch Jes. 24, 1—23 vgl. Jes. 13, 9. Sach. 14, 8—11 beifügt. Aber wenn Joel verkündigt, daß nach dem Gerichte Jehova's über das Völkerheer im Thale Josaphat die Berge Most träufeln, die Hügel Milch strömen und alle Quellen Juda's Wasser strömen werden . . . Aegypten aber zur Oede und Edom zur wüsten Oede werden, so verkündigt er nichts anders, als was Jesaja in c. 34 u. 35 wiederholt und weiter ausführt, wo aber selbst *Hofmann* (Schriftbew. II, 2 S. 563) anerkent, daß Edom sinnbildliche Bezeichnung der gottentfremdeten Menschenwelt ist. Joel nent nur neben Edom noch Aegypten als Repräsentanten der gottfeindlichen Welt. Sind aber Aegypten und Edom Typen der gottentfremdeten oder gottfeindlichen Welt, so ist Juda Typus des Reiches Gottes, und diese Stelle lehrt nur, daß durch das Gericht die Macht und Herrlichkeit der widergöttlichen Weltreiche verwüstet und vernichtet und die Herrlichkeit des Reiches Gottes aufgerichtet wird, aber in keiner Weise eine Verklärung Palästina's und die Verödung Idumäa's und des Nillandes, zumal wenn man noch ins Auge faßt, daß wie wir schon S. 481 bemerkt haben, das Triefen und Strömen der Berge und Hügel von Most und Oel unmöglich eigentlich verstanden werden kann. Dieserselbe Gegensatz tritt uns in Mich. 7, 9—13 entgegen, wo der unter dem Bilde eines Weinbergs gedachten Tochter Zion der Bau ihrer Mauern und das Herzuströmen zahlreicher Völkerscharen von Aegypten, Assur und den Weltenden verheißen und die Verödung der Welt verkündigt wird. Von einer partiellen Verklärung der Erde sagt Micha kein Wort, wenn man nicht etwa das Bauen der Mauern Zions allegorisirend in eine Verklärung Palästina's verwandelt. Verhält es sich aber mit diesen als besonders klar hervorgehobenen Stellen also, so werden die übrigen den Beweis für die vermeintliche Verklärung des Landes Israel noch weniger liefern. In Jes. 24, 1—23 finden zwar auch wir „den Gegensatz Zions, der verherrlichten Stätte Jehova's und der durch das Gericht verödeten Erde" (vgl. Jes. 13, 3), und in Sach. 14, 8 ff. eine Erhöhung Jerusalems über das umliegende Land geweissagt, aber wenn auch in diesen Stellen und in noch

vielen andern eine künftige Verherrlichung der Stätte Gottes unter seinem Volke und selbst eine Verklärung des irdischen Bodens des Reiches Gottes in Aussicht gestelt ist, so ist damit noch gar nicht die chiliastische Vorstellung von einer Verklärung Palästina's vor dem Weltgerichte und der Neuschöpfung Himmels und der Erde erwiesen, so lange nicht mit klaren Schriftaussagen erhärtet wird, daß die von den Propheten geweissagte künftige Verherrlichung Zions, Jerusalems, Canaans vor dem Weltgerichte erfolgen werde. Daß die bisher besprochenen Stellen einen bündigen Beweis hiefür nicht liefern, scheint auch *Volck* gefühlt zu haben, da er erst nach Besprechung derselben S. 162 die Frage: „redet das A. Test. wirklich von einer Verklärung Canaans im eigentlichen Sinne des Worts?" zu stellen für nötig erachtet. Um dieselbe zu beantworten, geht er von der Beurteilung der *Auberlen*'schen Ansicht vom Millennium aus, welcher in den Aussagen des A.T. nichts weiter als dies findet, daß „auch die Natur in den Segen des allgemeinen Heils hineingezogen, der Boden mit unerschöpflicher Fruchtbarkeit begabt, alle Feindseligkeit und Mordgier von der Thierwelt genommen, ja der Himmel mit der Erde in entsprechender Harmonie verbunden sein werde", so daß wir an die Zeiten der noch naturkräftigern vorsindflutlichen Welt erinnert würden. Eben dahin weise auch die Andeutung bei Jes. 65,20—22, wo hundertjährige Leute Knaben heißen u.s.f. (der Proph. Daniel S. 402 f.). Aber gegen die wörtliche Fassung von Stellen wie Jes. 65,20 wendet *Volck* ein: „die Consequenz dieser Annahme führt zu Absurditäten, soferne dann Stellen wie Jes. 11, 6. 60,17.19. 66,25 ebenfalls buchstäblich zu fassen wären, wozu sich doch gewiß niemand so leicht verstehen wird", vgl. auch *Luthardt*, die Lehre von d. lezten Dingen S. 78, und macht dagegen den von *Hofm.* S. 566 aufgestellten Kanon geltend, „daß man in der prophetischen Beschreibung jener Herrlichkeitszeit wol unterscheiden müsse zwischen den Gedanken der Weissagung und den Mitteln, sie auszusprechen; jene gewinne man, wenn man verallgemeinere, was beispielsweise geredet sei, und den bildlichen Ausdruck auf den eigentlichen zurückführe". Der diesen prophetischen Schilderungen zu Grunde liegende Gedanke sei kein anderer als der einer seligen, freudevollen Gottesgemeinschaft und eines die menschliche und außermenschliche Schöpfung umfassenden Friedensstandes. „Zur Veranschaulichung dieses Gedankens greifen die Propheten zu den mannigfaltigsten Bildern und Farben, die ihnen die Erde bietet." So sei in Jes. 65,20—23 nur bildlich geschildert, was Jes. 25,8 mit eigentlichen Worten gesagt werde: Er verschlingt den Tod für immer und Jehova wischt ab die Thränen von jeglichem Angesichte. So wollen auch die bildlichen Ausdrucksweisen in Jes. 11,6—8. 65,25 nichts weiter besagen, „als daß der Acker dem Fluche entnommen sein werde, der auf ihm liegt um des Menschen willen, und die außermenschliche Schöpfung mitbegriffen in den Friedensstand an Gottes heiliger Stätte. Wo aber kein Tod und kein Uebel und also auch keine Sünde mehr ist, wo die Herrlichkeit des Herrn unwandelbar leuchtet (Jes. 60,19 f.), da ist nicht etwa nur die noch naturkräftigere, vorsindflutliche Welt wiedergekehrt, sondern da ist die Welt der *Verklärung*". Wir stimmen dieser Ausführung im Allge-

meinen bei, setzen aber hinzu, daß damit ein Beweis für die Verklärung Canaans vor dem jüngsten Gerichte nicht geliefert ist. Dazu müßte erst bündig dargetan werden, daß diese proph. Stellen von dem sogen. tausendjährigen Reiche handeln, und nicht, wie Jes. 65, 17 ff. u. Apok. 21 u. 22 lehren, die Herrlichkeit des himmlischen Jerusalems auf der neuen Erde schildern.

Dies erkent auch *Volck* insofern an, als er noch nach Beleuchtung dieser Stellen S. 164 die Frage stelt: „gilt es wirklich klare Stellen in der alttestl. Weissagung, welche uns berechtigen, eine Zwischenzeit zwischen dem Gerichte, durch welches Jehova sich und sein Volk vor den Augen der Welt verherrlicht, und zwischen einem lezten Ende aller Dinge anzunehmen?" Eine Bejahung dieser Frage soll der Schluß von Jes. 24 liefern, wo der Prophet bei der Schilderung des Gerichts über die Erde v. 21 ff. verkündigt: „Und es geschieht an jenem Tage, heimsuchen wird Jehova das Heer der Höhe in der Höhe und die Könige des Erdbodens auf dem Erdboden, und sie werden versammelt zu Hauf gefangen in der Grube und eingeschlossen in den Kerker und nach Ablauf vieler Tage werden sie heimgesucht. Und es erröthet die Sonne und erblaßt der Mond, denn königlich herscht Jehova auf dem Berge Zion und in Jerusalem und angesichts seiner Aeltesten ist Herrlichkeit." Hier findet schon *Hofm.* a. a. O. S. 566 f. „die Vorstellung einer Zeit zwischen dem Gericht, durch welches Jehova sich und sein Volk vor aller Welt verherrlicht, und zwischen einem lezten Ende der Dinge, wie man es sich denken muß, wenn man von einem Aufrollen des Himmels liest, bei welchem all sein Heer abfält, wie dürres Weinlaub (Jes. 34, 4), und von einem Tage der Vergeltung auf Erden, wo die Erde fält um nicht wieder aufzustehen, und ein Feuer ihre Bewohner frißt, welches ewiglich brent (Jes. 34, 8. 9. 24, 20)", deutlich ausgesprochen. Allein beachten wir, daß die Verkündigung des Gerichts über die Erde v. 20 mit den Worten schließt: „die Erde wird fallen und nicht wieder aufstehen, und dann v. 21 ff. fortgefahren wird: „und es geschieht an jenem Tage, wird Jehova heimsuchen u. s. f., so wird damit ganz offenbar das Gericht über das Heer des Himmels u. s. w. in die Zeit des Untergangs der Erde gesezt, so daß man unter dem Berge Zion und Jerusalem, wo alsdann Jehova in Herrlichkeit königlich herschen wird, nur das himmlische Jerusalem verstehen kann. Eine Zwischenzeit zwischen dem Gerichte über die Welt und einem lezten Ende der Dinge d. h. dem Untergange Himmels und der Erde ist hier nicht gelehrt. Eben so wenig geschieht dies in Jes. 65, 17—19, wo nach *Hofm.* S. 568 auch eine Herrlichkeit Jerusalems vor der Neuschaffung Himmels und der Erde geweissagt sein soll, denn hier erkent selbst *Volck* eine Schilderung der neuen Welt nach dem Untergange Himmels und Erde und nach dem Weltgerichte an, und schließt die Erörterung über diesen Punkt S. 166 mit dem Zugeständnisse: „daß freilich in der alttestl. Weissagung jene beiden Phasen des Endes sich nicht scharf von einander sondern, und namentlich die Art und Weise des Uebergangs von der ersteren (der Verherrlichung Jehova's und seiner Gemeinde vor der Welt im sogen. tausendjährigen Reiche) zu dem lezten Ende aller Dinge, zu dem Leben der Ewig-

keit nicht recht klar heraustritt", obwol auch in lezterer Beziehung eine Andeutung in Ezech. 38 sich finde. Sehen wis fürs erste von dieser Andeutung ab, da die Frage über Ezech. 38 sich nur im Zusammenhange mit Apok. 20 behandeln läßt, so hat uns die Beleuchtung aller von den Chiliasten für die Verklärung Palästina's vor der Neuschaffung Himmels und der Erde angeführten Stellen vielmehr das Resultat geliefert, daß die angenommenen beiden Phasen des Endes in der alttestl. Weissagung überhaupt nicht unterschieden sind, und daß die Aussprüche der verschiedenen Propheten über den endlichen Ausgang des Kampfes der Weltmächte gegen das Gottesreich nur so viel klar enthalten, daß Jehova durch ein Gericht alle Feinde seines Reichs vernichten, die Weltreiche zerstören und sein Reich in Herrlichkeit aufrichten wird. Jesaja allein erhebt sich bis zur Verkündigung des Untergangs der ganzen Welt und der Neuschaffung Himmels und der Erde. — Aber was das A. T. nach dieser Seite hin noch im Unklaren lasse, meint man, darüber gebe das Neue unzweideutige Aufschlüsse. Wir fragen daher:

2. **Lehrt das N. Test. eine Verklärung Palästina's und ein Herrlichkeitsreich im irdischen Jerusalem vor dem jüngsten Gerichte und dem Untergange Himmels und der Erde?** Beides erscheint den meisten Vertretern des Chiliasmus gar nicht zweifelhaft. „Denn an den Sturz der Weltmacht und die Vernichtung des Antichrist schließt sich laut Apok. 20 die Aufrichtung des Herrlichkeitsreiches der verklärten Gemeinde Jesu Christi für einen Zeitraum von 1000 Jahren, nach deren Verfluß der Kriegszug Gogs und Magogs gegen die geliebte Stadt erfolgt, der mit des feindlichen Heeres Untergang und der Erschaffung des neuen Himmels und der neuen Erde endigt" (*Volck* S. 167). Allein so zweifellos ist diese Annahme keineswegs. Geben wir auch vorläufig zu, daß nach der chiliastischen Auffassung der Apokalypse die in c. 20 geschilderten Ereignisse chronologisch zu verstehen seien, so ist damit die Annahme, daß Palästina während des Millenniums verklärt sein werde, noch nicht erwiesen. *Auberlen* z. B., welcher die Lehre vom tausendjährigen Reiche für einen Hauptartikel der christlichen Hoffnung hält, urteilt doch a. a. O. S. 454 f. über die *Hofmann*'sche Anschauung vom tausendjährigen Reiche, nach welcher die verklärte Gemeinde nicht im Himmel, sondern auf Erden, und zwar mit dem ebenfalls verklärten Israel vereinigt in dem ebenfalls verklärten Canaan zu denken sei: „daß mit dieser Anschauung die gesamte Prophetie des A. T. unvereinbar ist, scheint mir einleuchtend, abgesehen von der innern Unwarscheinlichkeit der Sache." Dieses Urtheil halten wir nach unserer obigen Erörterung für vollkommen begründet. Die Propheten des A. T. wissen nichts von einem tausendjährigen Reiche; und aus der Schilderung der Tempelquelle Ez. 47 läßt sich eine Verklärung des irdischen Canaan vor dem Weltende schon deshalb nicht folgern, weil die Wiederaufnahme dieses prophetischen Bildes in Apok. 22, 1 u. 2 lehrt, daß diese Quelle dem himmlischen Jerusalem der neuen Erde angehört. Auch in Apok. 20 ist von einer Verklärung Palästina's oder Jerusalems nichts zu lesen. Man folgert dieselbe nur daraus, daß nach der buchstäblichen Auffassung dieses Cap. in der „geliebten Stadt" d. i. Jeru-

salem die bei der Parusie Christi Auferstandenen mit Christo regieren werden, hat dabei aber unterlassen zu erwägen, ob ein Kriegszug der Heiden von den vier Ecken der unverklärten Welt gegen mit geistigen Leibern bekleidete Bewohner einer verklärten Stadt möglich und denkbar sei, und eine solche Annahme nicht vielmehr „zu Absurditäten führe". Eben so wenig läßt die Lehre von einer Verklärung Palästina's vor dem Ende der gegenwärtigen Welt sich in den übrigen Capp. der Apokal. und in den andern Schriften des N. T. nachweisen. Aus den Worten des Ap. Paulus Röm. 11, 15, daß die Wiederannahme des zur Zeit verworfenen Volkes Israel nach dem Eingange des Pleroma der Heiden in das Reich Gottes *ζωὴ ἐκ νεκρῶν* sein oder bewirken werde, läßt sich dieselbe nicht folgern, da *ζωὴ ἐκ νεκρῶν* weder sprachlich: das mit der Todtenerstehung beginnende neue leibliche Leben der Verklärung (*Meyer*) oder: die Verklärung der Welt (*Volck*) bedeutet, noch diese Bedeutung sich daraus deduciren läßt, daß nach der *πρόςληψις* Israels die *παλιγγενεσία* (Matth. 19, 28) und die *χρόνοι ἀποκαταστάσεως* Act. 3, 19—21 folgen werden.

Aber auch für die Lehre von einem Herrlichkeitsreiche im irdischen Jerusalem vor dem jüngsten Gerichte fehlen beweiskräftige Schriftzeugnisse. Die Annahme, daß unter der „geliebten Stadt" Apok. 20, 9 das irdische Jerusalem zu verstehen sei, ruht auf der Voraussetzung, daß das Volk Israel bei oder nach seiner Bekehrung zu Christo nach Palästina zurückkehren, Jerusalem und den Tempel wieder aufbauen und dort bis zur Parusie Christi wohnen werde. Diese Voraussetzung findet aber, wie wir schon S. 354 ff. gezeigt haben, weder in Röm. 11, 25 noch in andern unzweideutigen Lehrstellen des N. Test. eine Begründung, und es können hiefür nur noch die Stellen Apok. 7, 1—8. 14, 1—5 u. c. 11 u. 12, worin diese Lehre enthalten sein soll, in Betracht kommen. In Apok. 7, 1 ff. schaut Johannes, wie vor dem Anbruch des Gerichts über die gottfeindliche Weltmacht ein Engel die *δοῦλοι τοῦ θεοῦ ἡμῶν* an ihren Stirnen versiegelt, und hört, daß die Zahl der Versiegelten 144000 *ἐκ πάσης φυλῆς υἱῶν Ἰσραήλ* und zwar 12000 aus jedem der 12 namentlich aufgezählten Stämme betrage. In 14, 1 ff. sieht er auf dem Berge Zion das Lamm stehen und mit ihm 144000, die den Namen seines Vaters an ihrer Stirn geschrieben haben. Und in 11, 1 ff. wird ihm ein Rohr gegeben und befohlen, den Tempel Gottes und den Altar zu messen, den äußern Vorhof des Tempels aber hinauszuwerfen und nicht zu messen, weil er den Heiden gegeben sei, welche die heilige Stadt, die ein geistlich Sodom und Aegypten geworden, 42 Monden zertreten werden. Aus diesen Stellen schließen *Hofm.* II, 2 S. 703, *Luth.*, *Volck* u. A., daß die bekehrte israelitische Gemeinde nicht blos vor der Parusie Christi in Palästina, namentlich in Jerusalem wohnen, sondern auch allein die Parusie Christi erleben werde, die übrige Christenheit aber, wenigstens die Gesamtzahl der Gläubigen aus den Heidenchristen in der der Parusie voraufgehenden großen Trübsal das Leben verlieren und durch den Tod zu Gott kommen werde. Dieser Schluß wäre bündig, wenn die Prämisse, daß die fraglichen Stellen nur von Judenchristen und dem irdischen Jerusalem handeln, begründet wäre. Denn erstlich ist offenbar, daß die 144000, welche Johannes in c. 14, 1

mit dem Lamme auf dem Berge Zion sieht, mit den 144000 Versiegelten aus den 12 Stämmen Israels in c. 7 identisch sind; das Fehlen des rückweisenden Artikels vor ἑκατὸν κτλ. 14,1 erklärt sich daraus, daß der Gegensatz hervorgehoben werden soll, in welchem ihre Erwähnung zum Vorhergehenden steht. „Der ganzen Menge der übrigen Welt gegenüber, welche dem Thiere und seinem Propheten untertan werden, findet sich auf Zion eine verhältnismäßig beschränkte Schaar von 144000“ (*Volck*). Eben so offenbar ist aber zweitens auch, daß in den 144000 Versiegelten (c. 7) die Gesamtzahl aller Gläubigen begriffen ist, die in der großen Trübsal erhalten, vor dem Untergange in derselben bewahrt werden, und diesen in 7,9—17 in der unzählbaren Schaar aus allen Heiden und Völkern und Sprachen, die vor dem Throne Gottes stehen, angetan mit weißen Kleidern und Palmen in den Händen tragend, und aus der großen Trübsal gekommen sind, die Gesamtzahl der Gläubigen aus allen Völkern gegenübergestelt ist, welche in der großen Trübsal das zeitliche Leben verlieren und in das ewige Leben eingehen. Die Auskunft, daß die einzelnen Visionen nirgends eine vollständige Endgeschichte, sondern nur vereinzelte Einblicke in dieselbe geben und sich gegenseitig zu ergänzen haben, durch welche *Christiani* (übersichtl. Darstellung des Inhalts der Apokal., in d. *Dorpater* Ztschr. III S. 53) dieser Consequenz sich entziehen will, genügt nicht. Gegen den Einwand, daß die Vision 7,9—17 nicht das Eingehen *aller* gläubigen Heidenchristen der Leztzeit durch den Tod in den Himmel darstelt, hat *Volck* richtig bemerkt, daß, obwol wir 7,9 nur von einer „großen Menge“ lesen, doch dieser Ausdruck nicht auf einen Rest von Heidenchristen zu schließen erlaube, weil der Gegensatz, auf den es hier ankomt, der ist: „auf der einen Seite jene geschlossene Zahl von 144000 aus Israel bestimt, die lezte Drangsal zu überleben, auf der andern eine zahllose Menge aus allerlei Volk, durch den Tod zu Gott gekommen.“ Dennoch müssen mir *Christiani* in seinem Widerspruche gegen die Ansicht, daß bei der Parusie Christi nur noch Judenchristen auf Erden in Jerusalem oder auf dem Berge Zion leben, die gläubigen Heidenchristen aber alle vom Erdboden vertilgt sein werden, Recht geben, weil diese Ansicht nicht nur mit Apok. 3,12 sondern auch mit der Gesamtlehre des N. Test., namentlich mit den Aussprüchen unsers Herrn über seine Wiederkunft in unvereinbarem Widerspruche steht. Wenn der Apostel Paulus der aus Heiden- und Judenchristen bestehenden Gemeinde zu Thessalonich ἐν λόγῳ κυρίου schreibt: wir die leben und auf die Parusie des Herrn überbleiben, werden denen nicht vorkommen, die da schlafen (1 Thess. 4, 15 ff.), und wenn er der gleichfalls gemischten, doch der Mehrzahl nach aus Heidenchristen bestehenden Gemeinde zu Corinth als μυστήριον verkündigt: alle werden wir nicht entschlafen, werden alle aber verwandelt werden (1 Cor. 15, 51), so hat er die auf ein Wort des Herrn sich gründende Ueberzeugung gehegt, daß zur Zeit der Parusie Christi auch gläubige Heidenchristen noch auf Erden leben werden. Und wenn der Herr selbst seinen Jüngern verkündigt: des Menschen Sohn wird kommen in den Wolken des Himmels mit großer Kraft und Herrlichkeit, und er wird senden seine Engel mit hellen Posaunen und sie werden sam-

meln seine Auserwählten von den vier Winden von einem Ende des Himmels bis zum andern (Matth. 24, 30f.), so sezt er als zweifellos voraus, daß in allen Ländern der Erde *ἐκλεκτοί*, gläubige Christen vorhanden sein werden, und daß die seine Zukunft erlebende Gemeinde nicht auf das gläubig gewordene Israel in Jerusalem und Palästina beschränkt sein wird.

Soll demnach die Apokalypse nicht in einem Hauptartikel der Heilswarheit mit der Lehre Christi und des Apostels Paulus in directem Widerspruch stehen, so kann die in Rede stehende Auslegung von Apok. 7 u. 14 nicht richtig sein. Vielmehr sind wir fest davon überzeugt, daß in den 144000 Versiegelten die Gesamtheit der die Parusie unsers Herrn erlebenden gläubigen Christen dargestelt ist, und können trozdem daß dieselben als die Knechte unsers Gottes *ἐκ πάσης φυλῆς υἱῶν Ἰσραήλ* bezeichnet und zu 12000 auf die 12 Stämme Israels verteilt sind, und daß sie in 14, 1 auf dem Berge Zion bei dem Lamme stehen, darunter nicht Judenchristen, sondern nur das Israel Gottes (Gal. 6, 16) d. h. die aus den Heiden und den Juden gesammelte Gemeinde der Gläubigen in der Endzeit verstehen. Solte die Bezeichnung der Versiegelten als Söhne Israels aus allen zwölf Stämmen und die namentliche Aufzählung dieser Stämme beweisen, daß nur Judenchristen gemeint seien, und die Beziehung der Worte auf die Gläubigen aus den Heiden und den Juden ausschließen, so müßte man auch das himmlische Jerusalem der neuen Erde für eine judenchristliche Stadt halten, weil sie auf ihren Thoren die Namen der 12 Stämme der Kinder Israel geschrieben trägt (Apok. 21, 12), wie das Jerusalem Ezechiels (48, 31), und müßte, da diese heilige Stadt die Braut des Lammes heißt (Apok. 21, 9f.), annehmen, daß nur Judenchristen zur Hochzeit des Lammes eingehen werden. Auch unter dem Berge Zion, auf welchem Johannes das Lamm und die 144000 stehen sieht (14, 1), kann, wie *Bengel*, *Hgstb.* u. A. richtig eingesehen haben, nicht der irdische Berg Zion verstanden werden, weil die daselbst Stehenden das vom Himmel ertönende Lied, welches vor dem Throne und den vier Wesen und den Aeltesten gesungen wird, vernehmen und lernen (Apok. 14, 3). Der Berg Zion gehört hier wie Hebr. 12, 22 dem himmlischen Jerusalem an. Die Behauptung, daß diese Auffassung dem Zusammenhange dieser Gruppe widerspreche und auch gegen den Context sei (*Christ.* S. 194, *Luth.* u. A.), ist unbegründet. Zur Widerlegung der ersten ohne allen Beweis hingestelten Behauptung reicht aus, was *Düsterd.* über den Zusammenhang treffend bemerkt: „Aehnlicherweise, wie c. 7, 9ff. ein ermutigender Hinblick auf die himmlische Herrlichkeit den in der noch bevorstehenden großen Trübsal treu bleibenden Gläubigen gewährt wurde, bevor diese Trübsal selbst zur Darstellung kam, so stelt sich auch in dem ersten Teile von c. 14 (v. 1—5) ein Schauspiel dar, welches an einer gewissen Schaar von beseligten Gläubigen (v. 1. 144000 v. 4 *ἀπαρχή*), die bei dem Lamme auf dem Berge Zion erscheinen und als solche beschrieben werden, welche in ihrem irdischen Leben von aller Befleckung der Welt sich rein erhalten haben, den herrlichen Lohn der Sieger (vgl. 2, 11. 3, 12. 21) erkennen läßt." Gegen den Context aber würde diese Annahme nur dann streiten, wenn v. 2—5 einen Gegensatz zu v. 1 bildeten, wenn die Himmlischen

v. 2 f. von den 144000 als Irdischen unterschieden würden. Allein wenn die das neue Lied Singenden auch wirklich von den 144000 verschieden und „engelische Chöre" sein solten, was noch fraglich ist, so folgt daraus in keiner Weise, daß die 144000 sich auf dem irdischen Berge Zion befinden, sondern nur, daß sie auf dem Zion des himmlischen Jerusalem angelangt sind und bei dem Lamme am Throne Gottes stehen als seine Knechte ihm dienend, sein Angesicht schauend und seinen Namen an ihrer Stirne tragend (Apok. 22, 1. 3. 4), und das vor dem Throne gesungene neue Lied lernen.

Noch weniger läßt sich unter der heiligen Stadt Apok. 11 das irdische Jerusalem und unter dem mit der Sonne bekleideten Weibe c. 12 die israelitische Gottesgemeinde d. h. das zu Christo bekehrte Israel der Endzeit verstehen. Das Jerusalem in c. 11 ist ein geistlich Sodom und Aegypten; der Herr muß die zwei mit seinem Geiste gesalbten Zeugen, die er dort auftreten läßt, mit der Wundermacht des Elia und Mose ausrüsten, um sie gegen ihre Widersacher zu schützen, und als sie endlich von dem Thiere aus dem Abgrunde getödtet werden und alle Welt, die ihre Leichname auf der Gasse des geistlichen Sodoms und Aegyptens liegen sieht, sich über ihre Tödtung freut, macht er sie nach 3½ Tagen wieder lebendig, läßt sie sichtbar in den Himmel aufsteigen, zerstört aber in derselben Stunde den zehnten Teil der Stadt durch ein Erdbeben, wobei 7000 Menschen getödtet werden, damit die übrigen erschrecken und dem Gotte des Himmels die Ehre geben. Jerusalem erscheint hier ganz so ausgeartet, wie in den lezten Zeiten vor der römischen Zerstörung. Dennoch kann man nicht an dieses alte Jerusalem denken, weil, wenn Johannes dieses meinte, seine Weissagung in Widerspruch mit der Weissagung Christi von der Zerstörung Jerusalems stände. „Denn ihm zufolge steht weder eine Zerstörung des Tempels in Aussicht, noch flieht die Gemeinde Jesu aus der dem Untergange geweihten Stadt" (*Hofm.* S. 684). Der Tempel mit dem Brandopferaltar wird gemessen und geschüzt und nur der äußere Vorhof mit der Stadt den Völkern zur Zertretung preisgegeben, endlich auch nur der zehnte Teil der Stadt zertrümmert. Aus diesem Grunde soll nach *Hofm.* u. *Luth.* das von dem zu Christo bekehrten Israel bewohnte Jerusalem der Endzeit gemeint sein. Die Schwierigkeit aber, welche diese Deutung erdrückt, besteht weniger darin, daß Jerusalem in der Zeit zwischen der Bekehrung Israels als Volk zu Christo und der Aufrichtung des tausendjährigen Reiches hergestelt ist und einen jüdischen Tempel hat, als hauptsächlich darin, daß das zu Christo bekehrte Israel, dessen Wiederannahme nach der Lehre des Apostels Paulus Röm. 11, 25 für die ganze Christenheit ζωὴ ἐκ νεκρῶν sein werde, wieder zu einem geistlichen Sodom und Aegypten wird, daß der Herr seinen Tempel mit den Gläubigen, die dort anbeten, durch mit Wundermacht ausgerüstete Zeugen vor dem Zertretenwerden schützen und die gottlose Stadt durch ein Erdbeben teilweise zerstören muß, um die übrigen Einwohner zu schrecken, daß sie ihm die Ehre geben. Ein solcher Abfall des Volkes Israel nach seiner schlüßlichen Bekehrung zu Christo steht mit der vom Ap. Paulus ausgesprochenen Hoffnung von dem Erfolge der Wiederannahme Israels nach

dem Eingange des Heidenpleroma's in das Reich Gottes in schneidendem Widerspruch. *Hofm.* u. *Luth.* meinen deshalb, das israelitisch-christliche Jerusalem der Endzeit heiße geistlich Sodom und Aegypten, weil das alte jüdische Jerusalem ehemals zu einem Sodom und Aegypten herabgesunken war, und die christliche Stadt werde mit der Zerstörung ihres zehnten Teils und der Tödtung von 7000 Menschen gestraft „dem feindlichen Völkertume zum Gerichte", als ob Gott in der Regierung Jerusalems so ungerecht verfahren könte, daß er die ihm treue Stadt den Heiden zum Zertreten preisgeben und den zehnten Teil derselben zerstören würde. Vollends unmöglich wird diese realistisch-jüdische Deutung, wenn wir c. 12 hinzunehmen. Das Sonnenweib ist nach *Hofm.* jenes Israel, von dem Paulus sagt: *οὐκ ἀπώσατο ὁ θεὸς τὸν λαὸν αὐτοῦ ὃν προέγνω* Röm. 11,2, die israelitische Heilsgemeinde; diese werde vor der Geburt des Knäblein, das die Völker mit eisernem Scepter weiden soll, vom Drachen angefeindet, und nachdem das Kind, das sie geboren, in den Himmel entrückt worden, vor der Verfolgung des Drachen an einem Orte in der Wüste geborgen 1260 Tage oder 3½ Zeiten d.i. während der 42 Monate, in welchen Jerusalem als geistliches Sodom von den Heiden zertreten und nur der Tempel mit denen, die dort anbeten, von Gott geschüzt wird. Sehen wir auch von dem Widerspruche ab, welcher darin liegt, daß das christgläubige Israel in c. 11 so tief gesunken ist, daß Jerusalem von den Heiden zertreten werden muß und nur ein geringer Teil von Anbetern Gottes im Tempel geschüzt wird, so müssen wir doch fragen, wie es möglich sei, daß die christgläubige Gemeinde Israels gleichzeitig im Tempel zu Jerusalem geschüzt und aus Canaan hinaus in die Wüste geflüchtet, „an einem Orte der Noth und Drangsal" geborgen wird. Das Jerusalem der Endzeit liegt doch nicht in der Wüste, und der von Gott geschüzte Tempel ist kein Ort der Noth und Drangsal. Und wie kann die israelitische Gottesgemeinde, die Christum geboren hat, nach Christi Entrükkung in den Himmel oder Himmelfahrt in der Wüste geborgen werden, da der gläubige Teil Israels in die christliche Kirche einging, die ungläubige Masse aber bei der Zerstörung Jerusalems teils durch Schwert, Hunger und Pest aufgerieben, teils in alle Welt unter die Heiden verstoßen wurde? Von der Zerstörung Jerusalems an gibt es keine israelitische Gottesgemeinde mehr außerhalb der christlichen Kirche. Die wegen ihres Unglaubens aus dem Oelbaum ausgebrochenen Zweige, sind keine Gottesgemeinde. Auch der Einwand *Auberlens* gegen diese Deutung, daß sie von der Geburt Christi v. 6 auf einmal einen gewaltigen Sprung in die antichristliche Zeit hinein mache, bleibt in Kraft, da dieser Sprung nicht nur durch nichts im Texte angedeutet, sondern auch mit v. 5 u. 6, wonach die Flucht des Weibes in die Wüste gleich nach der Entrückung des Kindes erfolgt, unvereinbar ist. *Auberlen* und *Christ.* haben daher die Undurchführbarkeit der realistisch-jüdischen Deutung dieser Capp. eingesehen. Lezterer will zwar in c. 11 die heilige Stadt eigentlich d.h. von dem materiellen Jerusalem verstehen, aber den Tempel hat er „allegorisirend" von der christlichen Gemeinde gedeutet, ohne die Schwierigkeit zu merken, in die er sich dadurch verwickelt, da, wenn die heilige Stadt

das materielle Jerusalem wäre, dann die gesamte gläubige Christenheit aus allen Ländern der Erde sich dahin geflüchtet haben müßte. Bei c. 12 schließt er sich *Auberlen* an, welcher (Daniel S. 460) richtig unter dem mit der Sonne bekleideten Weibe zunächst die israelitische Gottesgemeinde versteht, dieselbe aber nachher in die gläubige Christengemeinde übergehen läßt, welche auf dem Grunde der israelitischen und als ihre Fortsetzung sich erhebt, indem an die Stelle der ausgebrochenen Zweige des edlen Oelbaumes andere vom wilden eingepfropft sind (Röm. 11, 17 ff.). — In Apok. 13 u. 15—19 ist von Israel und Jerusalem nicht weiter die Rede.

Ziehen wir nun das Resultat der bisherigen Erörterung, so hat sich uns ergeben, daß auch Apok. 1—19 für die Annahme, daß das zum Glauben an Christum gekommene Volk Israel im irdischen Jerusalem wohnen und einen Tempel mit blutigem Opferdienst haben werde, keine Bestätigung liefert. Damit ist aber auch der Annahme, daß unter der geliebten Stadt Apok. 20, 9, gegen welche der Satan den Gog und Magog mit den Heiden von den vier Ecken der Erde zum Kriege verführt, nur das irdische Jerusalem der Endzeit verstanden werden könne, die historische Unterlage entzogen. Gehen wir aber auf Apok. 20 näher ein, so sind in v. 1—10 drei Ereignisse berichtet: *a*) die Bindung des Satans und seine Verschließung in den Abgrund auf 1000 Jahre (v. 1—3), *b*) die Auferstehung der Gläubigen und ihr Herschen mit Christo 1000 Jahre lang, die „erste Auferstehung" genant (v. 4—6) *c*) nach Vollendung der 1000 Jahre das Loskommen des Satans aus seinem Gefängnisse, sein Ausgehen um die Heiden mit Gog und Magog gegen *τὴν παρεμβολὴν τῶν ἁγίων καὶ τὴν πόλιν τὴν ἠγαπημένην* zum Kriege zu führen, die Vernichtung dieses Heeres durch Feuer vom Himmel und der Sturz des Satans in den Feuersee, wo das Thier und der Pseudoprophet schon sind (v. 7—10). Nach der chiliastischen Deutung der Apokalypse werden diese drei Ereignisse alle erst nach dem Falle Babels und dem Sturze des Thieres in den Feuersee eintreten, nicht blos der endliche Sturz Satans in den Feuersee, sondern auch schon seine Bindung und Verschließung in den Abgrund. Dies leztere steht aber nicht im Texte, sondern wird blos daraus gefolgert, daß alle drei Ereignisse erst nach dem Falle Babels u. s. w. von Johannes geschaut und in seiner Apokalypse erzählt sind — mit demselben Rechte, wie z. B. die jüdisch-traditionelle Auslegung des A. T. daraus, daß der Tod Therahs in Gen. 11, und die Berufung und Wanderung Abrams nach Canaan in Gen. 12 erzählt ist, geschlossen hat, daß Therah schon vor Abrams Wanderung gestorben war, im Widerspruche mit den chronologischen Daten der Genesis. Im Texte der Apok. ist nur so viel gesagt, daß der Satan in den Feuersee geworfen wird, wo das Thier und der Pseudoprophet sind (v. 10), also der endliche Sturz des Satans erst nach dem Falle Babels und dem Sturze des Thieres und des Pseudopropheten erfolgen wird. Daß dies erst 1000 Jahre später geschehen solle, läßt sich aus der Stellung von c. 20, 10 hinter c. 19, 20 u. 21 nicht entnehmen, sondern muß anderweitig ermittelt werden, wenn es sich überhaupt bestimmen lassen solte. Die Annahme, daß der Inhalt von Apok. 20 zeitlich hinter c. 18 u. 19 liege, welche die chiliastisch-reichsgeschichtliche Deutung

der Apokalypse von der älteren kirchengeschichtlichen Auslegung dieses Buches adoptirt hat, steht mit der Anlage der ganzen Apokalypse in Widerspruch. Gegenwärtig wird von allen wissenschaftlichen Auslegern der Ap. anerkant, daß die Visionen derselben keine in der Weise fortlaufende Reihe bilden, daß sie die Momente des Kampfes der gottfeindlichen Mächte gegen das Reich Gottes chronologisch darstellen, sondern vielmehr in sich abgerundete Gruppen bilden, von welchen jede bis ans Ende reicht oder mit dem Endgerichte schließt, und die folgenden wiederholt zurückgreifen und die einzelnen Momente, welche das Endgericht anbahnen und herbeiführen, weiter entfalten, so daß z. B. nachdem in c. 11, 15 ff. mit der siebenten Posaune schon das Endgericht über die Lebendigen und die Todten verkündigt worden, im folgenden 12. Cap. erst der Kampf Satans gegen die Gemeinde Gottes bei der Geburt und Himmelfahrt Christi dem heiligen Seher gezeigt wird. Dem analog ist auch das in der lezten mit c. 19 anhebenden Gruppe Dargestellte zu beurteilen. Den Inhalt dieser Gruppe hat *Hofm.* II, 2 S. 720 im Allgemeinen ganz richtig so angegeben, „daß es sich in dieser ganzen Reihe von Gesichten seit 19, 11 nur darum handelt, den Sieg Christi über seine Feinde darzustellen. Derselbe ist erstlich ein Sieg über Satan, durch welchen das ihm dienstbare Heer der Feinde seines Volks vernichtet wird; zweitens ein Sieg über Satan, durch welchen ihm die Möglichkeit genommen wird, die Völker ferner zum Streite wider seine Gemeinde zu verführen, drittens ein Sieg über Satan, durch welchen ihm die Macht genommen wird, die im Glauben an ihren Heiland Verstorbenen ferner im Tode zu halten; und viertens ein Sieg über Satan, durch welchen sein lezter Versuch wieder die Heiligen Gottes zu seinem schlüßlichen Verderben ausschlägt“. Daß aber der zweite und dritte Sieg nicht zeitlich von einander zu trennen sind, sondern gleichzeitig neben einander hergehen, wird durch das für beide genante gleiche Zeitmaß *χίλια ἔτη* v. 2 u. 4 angedeutet. Die Zeit hingegen, wann diese 1000 Jahre beginnen, läßt sich aus der Apokalypse nicht bestimmen, sondern nur aus dem, was die übrige Schrift des N. T. über die erste Auferstehung lehrt. Nach den Aufschlüssen, welche der Ap. Paulus 1 Cor. 15 hierüber gibt, wird jeder *ἐν τῷ ἰδίῳ τάγματι* auferweckt werder: der Erstling Christus, hierauf *οἱ τοῦ χριστοῦ ἐν τῇ παρουσίᾳ αὐτοῦ*, hernach das Ende d. i. Auferstehung aller Todten, Weltgericht, Weltuntergang und Neuschaffung Himmels und der Erde. Die erste Auferstehung tritt demnach mit der Parusie Christi ein. Die Parusie Christi aber erfolgt nach der Lehre des N. Test. nicht erst am lezten Tage der gegenwärtigen Welt, sondern begint, wie der Herr selber sagt, nicht lange nach seiner Himmelfahrt, so daß etliche seiner Zeitgenossen den Tod nicht schmecken werden, bis daß sie sehen des Menschen Sohn kommen in seinem Reiche (Matth. 16, 28). Dasselbe wiederholt der Herr in der ausführlichen Rede über seine Parusie zum Gerichte Matth. 24, 34 mit der feierlichen Betheuerung: warlich ich sage euch, dieses Geschlecht (*ἡ γενεὰ αὕτη*) wird nicht vergehen, bis daß dieses alles geschehe. „Daß aber — bemerkt *Hofm.* S. 640 ganz richtig — mit *ἡ γενεὰ αὕτη* die Gemeinde Christi bezeichnet sei, ist keiner Widerlegung werth. Wir verstehen also,

daß noch die Zeitgenossenschaft Christi das erleben wird, wovon er gesagt hat, daß es das ankündigende Vorzeichen seiner Wiederoffenbarung sein werde“, und weiter S. 641: „Wir haben schon Matth. 16, 28 gelesen, daß der Herr feierlich versichert hat, noch seine Zeitgenossenschaft werde sein königliches Kommen erleben“.[1] Von diesem königlichen Kommen des Menschensohnes in der Herrlichkeit seines Vaters mit seinen Engeln, welches noch etliche seiner Zeitgenossen erleben (Matth. 16, 27 u. 28), schreibt Paulus 1 Thess. 4, 15 f.: wir die wir leben und überbleiben auf die Parusie unsers Herrn, werden denen nicht vorkommen, die da schlafen, denn er selbst der Herr wird ἐν κελεύσματι κτλ. hernieder kommen vom Himmel, und die Todten in Christo werden auferstehen zuerst u. s. w. Hienach lehrt das N. Test. ganz deutlich, daß mit der Parusie Christi, welche mit dem durch die Römer an dem alten Jerusalem vollzogenen Gerichte angebrochen ist, die erste Auferstehung begint. Ihr voraufgegangen ist nur die Auferweckung Christi als ἀπαρχή und die Auferstehung der πολλὰ σώματα τῶν κεκοιμημένων ἁγίων, welche nach Christi Auferweckung aus den Gräbern hervorgingen und in der heiligen Stadt Vielen erschienen (Matth. 27, 52 f.) — zum tatsächlichen Zeugnisse, daß durch die Auferweckung Christi dem Tode die Macht genommen und allen Gläubigen die Auferweckung aus den Gräbern erwirkt sei. — Nach dieser klaren Lehre Christi und der Apostel ist die populäre Vorstellung, daß die Auferstehung der Todten überhaupt erst am lezten Tage dieser Welt erfolgen werde, zu rectificiren. Das N. T. lehrt nirgends, daß alle Verstorbenen, auch die in Christo Entschlafenen bis zum Endgerichte unmittelbar vor dem Untergange Himmels und der Erde in den Gräbern oder im Hades bleiben, und die beim Tode in den Himmel eingegangenen Seelen bis dann des Leibes entkleidet und entbehrend bei Christo sein werden. Diese hergebrachte Ansicht ruht blos auf der nicht schriftgemäßen Vorstellung von der Parusie Christi, als ob diese ein erst am Ende der Weltzeit eintretender, auf einen 24stündigen Tag beschränkter Act wäre. Nach der Schrift erfolgt die Parusie am Tage des Herrn, יוֹם יְהוָה, ἡ ἡμέρα τοῦ κυρίου; dieser Tag aber ist kein Erdentag von 12 oder 24 Stunden, sondern nach 2 Petr. 3, 8 ist *ein* Tag bei dem Herrn wie tausend Jahre und tausend Jahre sind wie ein Tag, vgl. Ps. 90, 4. Der Tag, an welchem des Menschen Sohn in seiner Herrlichkeit komt, bricht an mit der Erscheinung des Herrn zum Gericht über das verstockte Israel bei der Zerstörung Jerusalems durch die Römer, dauert bis zu seiner noch zukünftigen, für alle Völker sichtbar werdenden Erscheinung zum Endgerichte und schließt mit dem Gottestage, an welchem der Himmel vom Feuer zergehen und die Elemente vor Hitze zerschmelzen werden, und der neue Himmel und die neue Erde erschaffen werden, deren wir nach seiner Verheißung warten (2 Petr. 3, 12. 13). Gegen die Richtigkeit der populären Vorstellung von

1) Eben so sagt *Luthardt* S. 94 f.: „Allerdings ist das Geschlecht, von dem der Herr redet, weder die ganze gegenwärtige Weltzeit, noch das Volk Israel, sondern die damalige Generation. Und doch geht die Weissagung des Herrn auf das Ende und greift weit über die Zerstörung Jerusalems hinaus. — — Das damalige Geschlecht solte den Anbruch des Endes erleben, und hat ihn erlebt.“

der Todtenauferstehung spricht nicht nur die Tatsache der Auferstehung vieler Heiligen gleich nach der Auferweckung Christi (Matth. 27,52 f.), sondern auch die feierliche Erklärung des Herrn: warlich, warlich ich sage euch, es komt die Stunde *und ist schon jezt,* daß die Todten werden die Stimme des Sohnes Gottes hören, und die sie hören leben werden, die Stunde, in welcher alle, die in den Gräbern sind, werden seine Stimme hören und werden hervorgehen die da Gutes getan haben zur Auferstehung des Lebens u.s.f. (Joh. 5,25.28), ferner auch das wiederholt ausgesprochene Wort Christi, daß wer an ihn glaubt, das ewige Leben *hat* und nicht in das Gericht komt, sondern vom Tode zum Leben hindurchgedrungen ist (Joh. 5,24. 6,40.47. 3,16. 18.36), endlich das von dem heiligen Seher bei Eröffnung des fünften Siegels Apok. 6,9—11 Geschaute, daß den wegen des Wortes Gottes und des Zeugnisses, das sie hatten, erwürgten Seelen, die um Rächung ihres Blutes schreien, weiße Kleider gegeben werden, indem das Anlegen der *στολὴ λευκή* die Bekleidung der Seele mit dem neuen Leibe involvirt oder voraussezt, wonach diese Vision lehrt, daß die gestorbenen Märtyrer vor dem Gerichte über Babel schon in den Zustand der Auferstandenen verklärt werden. Das von denselben gebrauchte Wort *ψυχαί* beweist nicht, daß von leiblosen Seelen die Rede sei, vgl. dagegen *ὀκτὼ ψυχαί* 1 Petr. 3,20.

Wie aber Apok. 20,1—10 keine Bestimmung über die Zeit der ersten Auferstehung bietet, so lehrt diese Stelle auch nicht, daß diejenigen, welche durch die erste Auferstehung zum Herschen mit Christo erhoben werden, in dem irdischen, unverklärten oder verklärten Jerusalem mit Christo leben und regieren werden. Ein Ort, wo die Stühle stehen, auf welche sich die setzen, denen das Gericht gegeben wird, ist weder in v. 4—6 noch in v. 1—3 genant. Die Meinung, daß dies in Jerusalem sein werde, stüzt sich blos auf die zwiefache unerweisliche Voraussetzung, daß 1) nach den prophetischen Aussprüchen des A. T. Jerusalem oder das heilige Land die Stätte der Offenbarung des Herrn zum Gericht über die Völkerwelt sei (*Hofm.* S. 637 f.), 2) daß die geliebte Stadt, welche nach Apok. 20,8 u. 9 die Heiden unter Gog und Magog belagern werden, das irdische Jerusalem sei, woraus man weiter schließt, daß die in der geliebten Stadt belagerten Heiligen keine andern als die durch die erste Auferstehung auf Throne Gesezten sein könten. Aber schon die Undenkbarkeit, um nicht zu sagen Absurdität der Annahme eines Kriegs von irdischen Menschen gegen vom Tode auferweckte und mit geistigen Leibern Verklärte verbietet die im Texte nicht ausgesprochene Identificirung der in Jerusalem befindlichen Heiligen mit den auf Stühlen Sitzenden und mit Christo Regierenden, welche durch die Auferstehung das ewige Leben erlangt haben. Und da dieselben mit Christo regieren, so würde ja mit ihnen auch der zur Herrlichkeit seines himmlischen Vaters zurückgekehrte Sohn Gottes von den Heerscharen Gogs und Magogs mit belagert werden. Wo aber lehrt die Schrift dergleichen? Daß der Herr nach der Prophetie des A. T. von Zion komt, um die Völker zu richten, beweist hiefür gar nichts, da dieses Zion der Propheten nicht das irdisch-materielle, sondern das himmlische Jerusalem ist. Die Engel, welche bei der Himmelfahrt Christi seine

Jünger über den Hingang ihres Meisters zum Vater trösten, sagen nur: dieser Jesus, welcher von euch ist aufgenommen gen Himmel, wird also kommen, wie ihr ihn gesehen habt gen Himmel fahren (Act. 1, 11), aber nicht: an welchem Orte er wieder kommen werde. Und der Apostel Paulus sagt zwar 1 Thess. 4, 16: ὁ κύριος καταβήσεται ἀπ' οὐρανοῦ, aber er sagt auch: die dann noch Lebenden werden zugleich mit den Auferweckten hingerückt werden in den Wolken, dem Herrn entgegen in die Luft und also alle Zeit bei dem Herrn sein. Wie hier das Entrücktwerden in den Wolken in die Luft nicht buchstäblich zu verstehen ist, sondern nur den Gedanken ausdrückt, daß die Verklärten samt den Auferweckten dem Herrn entgegeneilen, um ihn zu empfangen und mit ihm vereinigt zu werden, und kein Bleiben in der Luft voraussezt, eben so folgt aus dem καταβήσεται ἀπ' οὐρανοῦ nicht ein Kommen nach Jerusalem und ein Bleiben auf Erden. Die Worte wollen geistig verstanden sein, wie das Zerreißen des Himmels und das Herabfahren Jes. 64, 1. In 2 Thess. 1, 7 braucht daher Paulus von derselben Sache ἀποκάλυψις ἀπ' οὐρανοῦ. Schon zum Gerichte über das alte Jerusalem ist der Herr vom Himmel herabgekommen, um mit Feuerflammen Rache zu geben über die so Gott nicht kennen und dem Evangelio nicht gehorchen wolten (2 Thess. 1, 8). Jede in realer Weise auf die Erde einwirkende Manifestation Gottes ist ein Herabkommen vom Himmel, welches kein locales Bleiben des Herrn auf der Erde involvirt. Da die Parusie Christi zum Gerichte über Jerusalem sein Sitzen zur Rechten des Vaters nicht aufhebt, so dürfen wir uns auch die mit dieser Parusie beginnende Auferweckung der im Herrn Entschlafenen nicht anders vorstellen, als daß die Auferweckten in den Himmel aufgenommen werden, und als Gemeinde der Erstgeborenen, die im Himmel angeschrieben sind d. h. Bürger des Himmels geworden sind (Hebr. 12, 23), um den Thron Gottes auf Stühlen sitzen und mit Christo herschen werden. — Auch ist die erste Auferstehung nicht als einmaliger und damit beendigter Act zu denken; sondern wie die mit dem Gerichte der Zerstörung Jerusalems anbrechende Parusie des Herrn sich fortsezt in der langen Reihe von Gerichten, durch welche eine feindliche Macht nach der andern gestürzt wird bis zur Ueberwindung des lezten Feindes, so dürfen wir dem analog auch annehmen, daß die mit jener Parusie anhebende Auferweckung der in Christo Entschlafenen sich im Laufe der Jahrhunderte fortsezt, so daß die in lebendigem Glauben an ihren Heiland Sterbenden zu der von Gott nach seiner Weisheit bestimten Stunde auferweckt und die beim Tode in den Himmel aufgenommenen Seelen mit den als Samenkorn in die Erde gesäeten und aus der Verwesung zur Unverweslichkeit herangereiften, geistigen Leibern überkleidet werden, um mit Christo zu herschen. Die tausend Jahre sind nicht chronologisch zu berechnen, sondern beginnen mit der Parusie Christi zum Gerichte über Jerusalem und reichen bis zum schließlichen Sturze des Thieres und des Pseudopropheten in den Feuersee, vielleicht noch weiter. Die Zeit, wenn sie zu Ende gehen, wissen wir nicht; denn es gebühret uns nicht χρόνους ἢ καιρούς zu wissen, welche der Vater seiner Macht vorbehalten hat (Act. 1, 7).

Mit dieser Auffassung des Millenniums läßt sich auch die Fesselung und Haft des Satans im Abgrunde während der 1000 Jahre in Einklang bringen, falls man nur die Worte nicht grob materialistisch faßt und bedenkt, daß fast alle Bilder der Apokalypse sehr drastisch gezeichnet sind. Den Schlüssel für das Verständnis von Apok. 20, 1—3 u. 7—10 bietet uns der Ausspruch Christi Joh. 12, 31, als er unmittelbar vor seinem Todesleiden seine Reden an das Volk schließen wolte, um durch Tod und Auferstehung das Werk der Erlösung der Welt zu vollenden. Wenn der Herr in diesem Momente spricht: „jezt geht das Gericht über die Welt; jezt wird der Fürst dieser Welt ausgestoßen werden" nämlich aus dem Gebiete seiner Herschaft, so bezeichnet er die Vollendung des Erlösungswerkes durch sein Todesleiden als ein Gericht über die Welt, durch welches die Herschaft des Satans in der Welt vernichtet, das Reich des Teufels zerstört wird. Diese Ausstoßung des Fürsten dieser Welt, welche sich in der Gründung und Ausbreitung des Reiches Christi auf Erden vollzieht, wird dem heil. Seher auf Patmos gezeigt in den Visionen von dem Streite Michaels mit dem Drachen, welcher damit endigt, daß der Satan auf die Erde geworfen wird (Apok. 12, 7 ff.), und von der Fesselung und der Einschließung des Satans im Abgrunde auf 1000 Jahre (Apok. 20, 1 ff.). Der Streit Michaels mit dem Drachen, welcher heißt der Teufel und Satanas, erhebt sich, als der Drache das mit der Sonne bekleidete Weib nach der Geburt und Entrückung ihres Kindes in den Himmel zu verfolgen begint, d. i. nach der Vollendung des Werkes Christi auf Erden mit seiner Himmelfahrt. Wie der Sieg Michaels, durch den der Satan aus dem Himmel auf die Erde herab geworfen wird, zu verstehen, darüber erhält Johannes Aufschluß durch die Stimme, die im Himmel spricht: nun ist das Heil und die Kraft und das Reich unsers Gottes und die Macht seines Christus geworden, weil der Verkläger unserer Brüder verworfen ist, der uns vor Gott verklagt Tag und Nacht (v. 10). Mit der Ausstoßung aus dem Himmel wird die *βασιλεία τοῦ θεοῦ* und die *ἐξουσία τοῦ Χριστοῦ* das Reich Gottes und seines Gesalbten aufgerichtet, und damit dem Satan die Macht genommen, als Fürst der Welt hinfort zu herschen. Zwar verfolgt er, als er sich vom Himmel auf die Erde geworfen d. h. von seinem Throne gestürzt sah, das Weib, aber das Weib erhält Adlersflügel, daß sie in die Wüste fliegt an den Ort, der ihr von Gott bereitet war, und wird dort 3½ Zeiten ernährt weg von dem Angesichte der Schlange (Apok. 12, 8. 13. 14). Nach der Ausstoßung des Satans aus dem Himmel folgt seine Bindung und Verschließung im Abgrunde oder in der Hölle, daß er während dieser Zeit nicht noch die Heiden verführen solte zum Kriege gegen das Heerlager der Heiligen (Apok. 20, 1—3 u. 8). Damit wird ihm nicht jede Einwirkung auf die Erde abgeschnitten, sondern nur die Macht entzogen, auf der Erde unter den Heiden als *ἄρχων* zu schalten und die ihm entrissene *ἐξουσία* wieder herzustellen.[1] Wir können also sagen, daß mit

1) Auch *Hofm.* (Schriftbew. II, 2 S. 722) faßt die Bindung Satans ähnlich, indem er darüber sich so ausspricht: „Was dem Satan durch seine Gebundenheit und Haft in der Unterwelt, also durch seine Ausschließung von der Oberwelt, wo sich

dem Falle des Heidentums als Weltreligion durch Erhebung des Christentums zur Staatsreligion des römischen Weltreiches die Bindung des Satans begonnen hat, und daß dieselbe so lange dauern wird, als das Christentum Staatsreligion der die Welt beherschenden Reiche bleibt.

Ein Herrlichkeitsreich im irdischen Jerusalem vor dem Endgerichte läßt sich demnach auch aus Apok. 20 nicht erweisen; und das N. Test. lehrt überhaupt weder die Rückkehr des Volkes Israel bei seiner nach Röm. 11,25 ff. bevorstehenden Bekehrung zu Christo nach Palästina (s. S. 349 ff.), noch viel weniger den Wiederaufbau des Tempels und die Wiederherstellung eines levitischen Opferdienstes. Steht dies aber fest, so kann auch Ezechiels Vision von dem neuen Tempel und Opfercultus und der neuen Verteilung des Landes Canaan nicht eigentlich, sondern nur symbolisch-typisch zu verstehen sein. Es übrigt daher nur noch die Beantwortung der Frage:

Wie ist das Gesicht von dem neuen Gottesreiche Ez. 40—48 zu verstehen? mit andern Worten: wie haben wir über die Erfüllung dieses prophetischen Gemäldes zu urteilen? Hierauf ist zuvörderst zu antworten, daß diese Vision nicht das Werden oder die successive Entstehung und Entwicklung des neuen Gottesreiches darstelt. Denn Ez. schaut den Tempel als einen fertigen Bau, dessen Bestandteile vor seinen Augen so aufgemessen werden, daß er in dem Gebäude herumgeführt wird; er sieht die Herrlichkeit Jehova's in den Tempel einziehen, und vernimt die Stimme des Herrn, welcher dieses Haus für die Stätte seines Thrones unter seinem Volke erklärt, und dem Propheten befiehlt, die Gestalt des Hauses und seine Einrichtung und Ordnungen dem Volke kundzuthun, damit dasselbe den Bau erwäge und sich seiner Missetaten schäme (43,4—12). Auch die neue Cultusordnung (43,13—46,15) bezieht sich nicht auf die Erbauung des Tempels, sondern auf den Dienst, welchen Israel dem in diesem Tempel thronenden Gotte leisten soll. Nur die Bestimmungen über die Grenzen und die Verteilung des Landes setzen voraus, daß Israel Canaan erst noch in Besitz nehmen soll, aber doch aus den Heidenländern bereits zurückgeführt ist und im Begriffe steht, dasselbe durch das Los unter sich zu verteilen und als sein Erbe einzunehmen, darin zu wohnen und von der Fülle seiner Güter sich zu nähren und zu laben. Hieraus ergibt sich, daß dieses prophetische Gemälde nicht eine typische Darstellung der Kirche Christi nach ihrer zeitlichen Entwicklung liefert, sondern das durch Christum aufgerichtete Gottesreich in seiner vollen Ausgestaltung veranschaulicht und teilweise als der alttestamentliche Entwurf zu dem neutestamentlichen Bilde des himmlischen Jerusalem Apok. 21 u. 22

die Geschichte der Menschheit begibt, unmöglich gemacht ist, das ist *lediglich* diejenige Wirksamkeit, welche auf den Gang der Geschichte einen bestimmenden Einfluß übt." Und schon *Flacius* in der *Glossa* zum *Nov. Test.* erklärt: *Non est autem ita tunc colligatus Satan aut penitus in inferno inclusus, ut nihil plane ageret aut damni daret, praesertim in suis filiis inobedientiae: sed solum ne amplius tam potenter tantoque successu grassaretur sicut antea* und zählt die 1000 Jahre *a resurrectione et ascensione Domini, cum potentissime coepit Christus de diabolis et impiis per orbem terrarum triumphare etc.*

zu betrachten ist. Denn beiden Visionen ist der Strom des Lebenswassers gemeinsam; nach Ezech. quilt derselbe von der Schwelle des Tempels hervor, in welchem der Herr seinen Thron eingenommen hat, durchströmt das Land nach der Araba hin und ergießt sich in das todte Meer, um dessen Wasser gesund zu machen; nach Apok. 22, 1 ff. geht er vom Throne Gottes und des Lammes aus und fließt mitten auf der Gasse des neuen Jerusalems. An seinen Ufern wachsen nach Ez. 47, 7. 12 wie nach Apok. 22, 2 Bäume, die allmonatlich, also zwölfmal im Jahre eßbare Früchte tragen und deren Blätter zur Gesundung der Völker dienen. Nur bleibt das Ez.'sche Bild des neuen Gottesreiches darin hinter dem Bilde des neuen Jerusalem zurück, daß bei Ez. Stadt und Tempel getrent sind, obwol der Tempel auf hohem Berge in der Mitte der heiligen Teruma inmitten des Landes Canaan steht und die Stadt Jerusalem mit der nördlichen Seite ihres Gebietes bis an die heilige Teruma reicht; wogegen das neue, himmlische Jerusalem keinen Tempel hat und in seiner vollendeten Cubusgestalt — von gleicher Länge, Breite und Höhe — selbst zum Allerheiligsten des Tempels geworden ist, worin der Thron Gottes und des Lammes steht (Apok. 21, 16 u. 22, 4). Zu dieser Höhe der Anschauung hat sich Ezech. nicht erheben können. Das von ihm geschaute Gottesreich hat ein überwiegend alttestamentliches Gepräge, ist ein der Idee des A. Bundes entsprechend vollendetes israelitisches Canaan, in dessen Mitte Jehova in seinem Tempel wohnt, und von der Schwelle seines Thrones herab das Wasser des Lebens über das Land zur Beglückung seines Volkes ergießt. Der Tempel Ez.'s ist ein nur der Heiligkeit des Hauses Gottes ganz entsprechend ausgebauter neuer Tempel Salomo's, in dessen Vorhöfen Israel vor Jehova erscheint, Brand- und Schlachtopfer darbringt und anbetet; und die Stadt Jerusalem bildet zwar ein vollkommenes Quadrat, mit drei Thoren auf jeder Seite, welche die Namen der 12 Stämme Israels tragen wie die Thore des himmlischen Jerusalem, aber sie hat noch nicht die Cubusform als die Signatur des Allerheiligsten, in welchem Jehova, der allmächtige Gott thront, obwol ihr Name: von nun an Jehova dorten heißt. Noch weniger paßt zu dem himmlischen Jerusalem der Angriff Gogs mit seinen von den Enden der Erde gesammelten Völkerscharen, welcher zwar nach der formellen Anordnung des Buches unsers Propheten vor der Vision von dem neuen Gottesreiche steht, aber der Zeit nach in dasselbe hineingehört, und nicht einmal in den Anfang desselben fält, sondern in das Ende der Jahre, nachdem Israel aus den Völkern gesammelt und in sein Land zurückgebracht ist und lange Zeit schon darin in Sicherheit wohnt (38, 8. 16). Dieser Angriff von Heidenvölkern ist nur denkbar gegen das noch im irdischen Canaan wohnende Volk Gottes.

Wie gleicht sich nun der Widerspruch aus, daß einerseits der vom Tempel ausgehende Strom des Lebenswassers auf eine Verklärung Canaans hindeutet, andrerseits Land und Volk noch unverklärt erscheinen, und lezteres in Verhältnissen lebt, die den frühern Zuständen Israels conform sind? Führt diese Schilderung nicht doch auf einen Zustand irdischer Herrlichkeit des Volkes Israels in seinem paradiesisch verklärten

Lande vor der Neuschaffung Himmels und der Erde hin? Auch Jesaja weissagt c. 65, 19—23 vgl. mit c. 11, 6—9 eine neue Zeit, in welcher die patriarchalischen Lebensmaße der Urzeit wiederkehren, in welcher der Tod die Menschen nicht mehr frühzeitig wegraft, in welcher nicht nur der Krieg unter den Menschen, sondern auch die gegenseitige Vernichtung in der Thierwelt aufhört. Wann soll dies geschehen? fragt *Del.* Jes. S. 633 und antwortet: doch nicht im seligen Jenseits, auf welches die Verheißungen zu beziehen absurd ist und schlechthin unmöglich, da sie eine fortbestehende Mischung von Gerechten und Sündern und eine noch nicht schließlich gebrochene, nur beschränkte Macht des Todes voraussetzen? Hieraus folgert er dann, daß diese Schilderung nur auf den Zustand des Millenniums passe. Aber dieser Schilderung geht ja die Schöpfung eines neuen Himmels und einer neuen Erde voraus (65, 17 u. 18). Weist das nicht auf das himmlische Jerusalem der neuen Erde hin? Hierauf entgegnet *Del.*: „der alttestamentliche Prophet vermag dasjenige noch nicht aus einander zu halten, was der Apokalyptiker periodisch sondert. Von einem seligen Jenseits weiß überhaupt das A. T. nichts; in der alttestamentlichen Weissagung fließt die Idee des neuen Kosmos mit dem Millennium zusammen. Erst im N. T. tritt die Neuschöpfung als Scheidewand zwischen Diesseits und Jenseits, während die alttestamentliche Prophetie diese Neuschöpfung selbst in das Diesseits hereinzieht und kein von dem neuen Jerusalem des Millenniums verschiedenes Jerusalem des seligen Jenseits kent.“ Allein wenn auch die chiliastische Vorstellung von dem Millennium Apok. 20 besser begründet wäre, als sie nach unserer obigen Erörterung ist, so würde das Angeführte doch zur Lösung der vorliegenden Schwierigkeit nicht ausreichen. Denn schildert Jesaja in 65, 19—23 das Jerusalem des Millenniums, so hat er nicht blos die Neuschöpfung Himmels und der Erde in das Diesseits hineingezogen, sondern er hat auch das sogen. Millennium auf die neue Erde d. h. jenseits der Neuschaffung Himmels und der Erde verlegt. Dies erkent *Del.* selbst S. 650 an, wo er über Jes. 66, 22—24 bemerkt: das Object der Weissagung, daß von Neumond zu Neumond und von Sabbat zu Sabbat alles Fleisch kommen werde, vor Jehova anzubeten, und sie hinausgehen werden zu schauen die Leichname der Abtrünnigen, deren Wurm nicht sterben und deren Feuer nicht verlöschen wird, „ist kein anderes als das jenseitige neue Jerusalem und die ewige Pein der Verdamten“; Jes. „redet vom Jenseits, aber er redet davon diesseitig“. Wenn aber Jes. in c. 66 vom Jenseits diesseitig redet, so hat er dies auch in 65, 19—23 getan; und das c. 65 geschilderte Jerusalem kann nicht das diesseitige Jerusalem des Millenniums sein, sondern nur das vom Himmel herabfahrende neue Jerusalem des Jenseits, da die Schilderung in beiden Capp. gleich ist, also nur auf ein und dasselbe Object sich beziehen kann. Wie die Schilderung in Jes. 66, so läßt sich auch die in c. 65 daraus, daß der Prophet vom Jenseits diesseitig redet, vollständig begreifen, ohne daß man dazu der Hypothese eines 1000jährigen irdischen Herrlichkeitsreiches bedarf. Es ist ganz richtig, daß das A. T. von einem seligen Jenseits überhaupt nichts weiß oder vielmehr nur davon nichts lehrt, und daß die alttestl. Prophetie das Jenseits

verdiesseitigt, d.h. das ewige Leben nach dem Endgerichte mit Farben schildert, die von der Glückseligkeit des israelitischen Lebens in Canaan entnommen sind. Auch das ist richtig, „daß das A.T. das Diesseits und Jenseits als ein diesseitiges endloses Continuum, das N.T. aber als ein halbirtes Continuum faßt, in welchem der Endpunkt des endlichen Diesseits der Anfangspunkt des unendlichen Jenseits ist; daß das A.T. die Continuität des Diesseits dadurch festhält, daß es die Außenseite, die Form, die Erscheinungsweise des Diesseits auf das Jenseits überträgt, das N.T. dadurch daß es die Innenseite, das Wesen, den Inhalt des Jenseits, die *δυνάμεις μέλλοντος αἰῶνος*, dem Diesseits immanent macht". Aber dies gilt doch unbedingt nur von den Lehrschriften des N.Test., dagegen von den prophetischen Schilderungen desselben, besonders der Apokalypse nur mit bedeutenden Einschränkungen. Nicht nur bei Jesaja ist das neue Jerusalem, welches über sich einen neuen Himmel und unter sich eine neue Erde hat, nur das zu höchster Ehre und Glückseligkeit gelangte alte irdische, sondern auch in der Apok. ist das vom Himmel herniedergefahrene Jerusalem eine irdische Städt mit großen Mauern von Jaspis und lauterem Golde, auf zwölf Edelsteinen gegründet mit zwölf aus Perlen bestehenden Thoren, die des Tages nicht verschlossen werden, damit die Könige der Erde ihre Herrlichkeit in die Stadt bringen, in welche nichts Gemeines und kein Greuel eingeht. Die ganze Schilderung ruht auf den Schilderungen des Jesaja und Ezechiel, und erhebt sich über diese alttestamentlichen Vorbilder nur dadurch, daß die kostbarsten Mineralien der Erde aufgeboten sind, um die überschwengliche Herrlichkeit der himmlischen Natur dieser Gottesstadt anzudeuten. Und was ist denn das himmlische Jerusalem der neuen Erde? Ist es eine wirkliche Stadt der neuen Welt oder die Hauptstadt des Himmelreiches? Ist es nicht vielmehr ein Bild der vielen Wohnungen in des Vaters Hause, im Himmel, wohin Jesus bei seiner Himmelfahrt eingegangen ist, uns die Stätte zu bereiten (Joh. 14, 2)? nicht ein Bild des himmlischen Reiches (2 Tim. 4, 18), in welches alle Seligen in jener Welt eingehen, die im Buche des Lebens geschrieben sind? Und seine leuchtende Herrlichkeit, ist sie nicht ein Bild der unaussprechlichen Herrlichkeit des ewigen Lebens, die kein Auge gesehen und kein Ohr gehört hat, und die in keines Menschen Herz gekommen ist (1 Cor. 2, 9)?

Wenn aber nicht blos in der alttestamentlichen, sondern auch in der neutestamentlichen Prophetie das Jenseits verdiesseitigt d.h. mit Farben und Bildern des Diesseits geschildert wird, so darf man auch den Grund für diese Weise der prophetischen Darstellung der Verhältnisse des ewigen Lebens oder der zukünftigen Welt nicht darin suchen, daß das A.T. von einem seligen Jenseits nichts weiß, einen Himmel mit seligen Menschen nicht kent; vielmehr liegt der Grund hievon darin, daß die himmlischen Dinge und Verhältnisse über unser Vorstellen und Begreifen hinausliegen, so daß wir sie uns nur nach Analogie der irdischen Verhältnisse und Zustände des Reiches Gottes vorstellig machen können; wie wir denn überhaupt die ewige Seligkeit uns nicht anders als ein von allen Unvollkommenheiten und Uebeln der irdischen Welt befreites nie aufhö-

rendes Leben in himmlischer Herrlichkeit und Freude zu denken vermögen. So lange wir hienieden im Glauben wandeln und nicht im Schauen, müssen wir uns genügen lassen an den Bildern der zukünftigen Güter des ewigen Lebens bei dem Herrn in seinem himmlischen Reiche, welche die Schrift von der gottgeordneten Gestalt der israelitischen Theokratie entlehnt, indem sie Jerusalem mit seinem Tempel und Canaan das Wohnland des alttestamentlichen Bundesvolks als Typen des Himmelreichs darstelt und die Herrlichkeit der zukünftigen Welt als eine vom Himmel auf die neue Erde herabkommende, aus Gold, Edelsteinen und Perlen erbaute und von dem Lichte der Herrlichkeit des Herrn erleuchtete Gottesstadt schildert. — Hiezu kam freilich bei den Propheten des A. T. noch der Umstand, daß ihnen die Teilung des messianischen Reiches in eine diesseitige Entwickelungsperiode und eine jenseitige Vollendung noch nicht so klar enthült war, wie uns dies durch Christum im N. T. geoffenbart worden ist, so daß Jesaja der einzige Prophet ist, welcher von dem Untergange der jetzigen Welt und der Schöpfung eines neuen Himmels und einer neuen Erde weissagt. Sehen wir von diesem Höhepunkte der alttestl. Weissagung ab, so schildern alle Propheten die Verherrlichung und Vollendung des in Israel gegründeten Reiches Gottes durch den Messias nur einerseits als eine continuirliche Ausbreitung seiner Herschaft auf Zion von Jerusalem aus über die Erde durch Vollziehung des Gerichts an den heidnischen Weltvölkern, andrerseits als ein Erblühen des Landes Canaan in wunderbarer Fruchtbarkeit zur Mehrung der Glückseligkeit seines Volks und als Verherrlichung Jerusalems, wohin alle Völker zum Hause des Herrn auf Zion wallfahrten werden, um den Herrn anzubeten und ihre Schätze ihm als Opfer darzubringen. So bildet auch bei Ezech. die Zurückführung des wegen seines Abfalles vom Herrn unter die Heiden zerstreuten Volkes Israel in das gelobete Land, die Wiederherstellung des zerstörten Jerusalems und Tempels und die künftige Segnung Israels mit der reichsten Fülle irdischer Güter des zu paradiesischer Fruchtbarkeit verklärten Landes ein Continuum, in welchem die geringen Anfänge der Rückkehr des Volkes aus Babel und die noch zukünftige Rettung und Beseligung desselben unentfaltet in einander liegen und Diesseits und Jenseits zusammenfließen. Demzufolge schildert er die Herrlichkeit und Vollendung des wiederhergestellten und erneuerten Gottesreiches unter dem Bilde einer neuen, alle Mißstände der frühern Zeit beseitigenden Verteilung Canaans unter die 12 Stämme des unter dem Scepter des andern David für immer zu einem einheitlichen Volke geeinigten ganzen Israel, und eines neuen in der Mitte Canaans auf sehr hohem Berge erbauten Heiligtums, in welchem das durch den Geist Gottes umgewandelte, in den Geboten und Rechten seines Gottes wandelnde Volk Opfer darbringt und an den Sabbaten, Neumonden und Jahresfesten zur Anbetung vor dem Herrn in seinen Vorhöfen erscheint. Diese Glückseligkeit Israels wird auch durch den Einfall Gogs und seiner Scharen in das wiederhergestellte Land nicht andauernd gestört, sondern dadurch daß Gott der Herr diesen letzten Feind vernichtet, durch Selbstzerfleischung sich aufreiben läßt, nur für ewige Zeit befestigt und vollendet. So stark aber auch bei Ez. das

alttestamentliche Gewand der messianischen Weissagung hervortritt, so finden sich doch auch in dieser Form Züge, an welchen man erkent, daß die israelitisch-theokratische Form nur das Kleid bildet, in welches die neutestamentliche Gestalt des Reiches Gottes gehült ist.[1] Zu diesen Zügen rechnen wir nicht allein die S. 500 erwähnten Momente in c. 40—48, die nur typisch sich begreifen lassen, sondern auch das Gesicht von der Wiederbelebung der todten Gebeine c. 37, 1—14, dessen schließliche Erfüllung erst bei der allgemeinen Todtenauferstehung erfolgen wird (s. S. 339), und ganz besonders die Weissagung von der Wiederherstellung nicht nur Jerusalems, sondern auch Samaria's und Sodoms in ihren anfänglichen Bestand c. 16, 53 ff., welche, wie wir S. 144 f. gezeigt haben, erst bei der *παλιγγενεσία* d. i. der allgemeinen Welterneuerung nach dem Endgerichte sich ganz erfüllen wird. Aus dieser leztgenanten Weissagung, zu welcher die auf die Erneuerung der Erde nach dem Untergange der jetzigen Welt hindeutende Gesundmachung der Wasser des todten Meeres 47, 9 ff. eine Parallele liefert, ergibt sich klar, daß die Stämme Israels, welche Canaan zu ewigem Besitze empfangen, nicht das zu Christo bekehrte jüdische Volk sind, sondern das Israël Gottes d. h. das aus Juden und Heiden gesammelte Gottesvolk des neuen Bundes, und daß Canaan, worin dasselbe wohnen wird, nicht das irdische Canaan oder Palästina zwischen dem Jordan und dem mittelländischen Meere ist, sondern das neutestamentliche Canaan d. h. das Territorium des Reiches Gottes, dessen Grenzen von Meer zu Meer und von dem Strome bis zu den Enden der Erde reichen. Der Tempel aber auf einem sehr hohen Berge inmitten dieses Canaan, in welchem der Herr thront und von seinem Throne herab den Strom des Lebenswassers über sein Reich strömen läßt, daß der Erdboden Holz des Lebens mit Blättern zur Arzenei der Menschen trägt und das todte Meer mit Fischen und lebenden Wesen gefült wird, ist ein Bild

1) Von solchen Schilderungen mag man immerhin sagen, daß man „nicht abzusehen vermöge, wie ein alttestamentlicher Prophet, wenn er von Canaan, Jerusalem, Zion und deren zukünftiger Verherrlichung spricht, an etwas anders gedacht haben solte, als an die irdischen Stätten des alttestamentlichen Gottesreiches" (*Volck*, in d. Dorp. Ztschr. IX S. 148), aber beweisen kann dieser Einwand gegen die typische Auffassung derselben gar nichts, da wir wissen, daß die Propheten des A. B., die von der zukünftigen Gnade auf uns weissagten, selbst gesucht und geforscht haben, auf welche und welcherlei Zeit der Geist Christi deutete, der in ihnen war (1 Petr. 1, 10 f.). Mögen also auch die Propheten in ihrem nicht inspirirten Nachdenken über das, was sie getrieben vom heiligen Geiste geweissagt, die typische Bedeutung ihrer Aussprüche nicht erkant haben, so haben wir, die wir in den Zeiten der Erfüllung leben und in der Erscheinung unsers Herrn, in seinem Leben, Leiden und Sterben und seiner Auferstehung und Himmelfahrt, wie in seinen Aussprüchen über seine Wiederkunft nicht nur den Anfang, sondern in der 1800jährigen Ausbreitung des von ihm gegründeten Himmelreiches auf Erden, auch schon einen längern Verlauf der Erfüllung kennen, nicht sowol danach zu fragen, was die alttestl. Propheten bei ihrem Forschen über die vom Geiste Christi ihnen eingegebenen Weissagungen sich gedacht haben, wenn sich überhaupt diese ihre Gedanken ermitteln ließen, sondern wir haben im Lichte der bis jezt eingetretenen Erfüllung danach zu forschen, was der Geist Christi, welcher den Propheten die Zukunft seines Reiches in Bildern des alttestamentlichen Gottesreiches zu schauen und zu weissagen gab, mit diesen Bildern uns verkündigt und geoffenbaret hat.

und Typus der Gnadengegenwart des Herrn in seiner Gemeinde, die sich in der gegenwärtigen Periode der irdischen Entwicklung des Himmelreiches in der Form der christlichen Kirche auf geistig unsichtbare Weise in der Einwohnung des Vaters und des Sohnes durch den heiligen Geist in den Herzen der Gläubigen und in dem geistig unsichtbaren Walten in der Kirche verwirklicht, dereinst aber, wenn unser Herr in der Herrlichkeit des Vaters erscheinen wird, um seine Kirche in das Reich der Herrlichkeit zu verklären, sich also manifestiren wird, daß wir mit den Augen unsers verklärten Leibes den allmächtigen Gott und das Lamm von Angesicht zu Angesicht sehen und vor seinem Throne anbeten werden.

Diese Anbetung wird in unserer Vision c.43,13—46,24 nach der alttestamentlich-israelitischen Form der Gottesverehrung als Opferdienst beschrieben, wobei nach der dem Ezech. eigenen Weise, alle Bilder bis ins Detail auszumalen, die Hauptbestimmungen über den levitischen Opferdienst wiederholt und den neuen Verhältnissen entsprechend modificirt sind. Wie der mosaische Gottesdienst nach Erbauung der Stiftshütte mit der Einweihung des Altares begann, so begint auch Ez.'s Beschreibung des neuen Gottesdienstes mit der Einweihung des Brandopferaltares und verbreitet sich dann über den Ein- und Ausgang im Tempel, über die Erfordernisse für den Altardienst, über die Pflichten und Rechte der Altardiener und über die Quantität und Qualität der an den Sabbaten, Neumonden und Jahresfesten sowie täglich zu bringenden Opfer. Aus der Vergleichung der neuen Opferthora mit der mosaischen bei der Einzelerklärung dieser Capp. haben sich uns als den Charakter des ganzen Gottesdienstes wesentlich modificirende Unterschiede ergeben: eine durchgreifende Veränderung der Festordnung und Festfeiern, und eine durchgehende Aenderung des Verhältnisses des Speisopfermaterials zu den Schlachtopfern. Den ersten Unterschied anlangend, so ist das tägliche Opfer auf ein Morgen- Brand- und Speisopfer reducirt und das Abendopfer des mos. Gesetzes aufgehoben (s. S. 472), dagegen das Sabbatopfer hinsichtlich der Quantität mehr als verdreifacht (s. S. 470), ferner bei den Neumondsopfern ist das Sündopfer weggefallen und das Brandopfer abgemindert (s. S. 470), sodann bei den Jahresfesten sind die für die sieben Tage des Mazzot- und Laubhüttenfestes vorgeschriebenen Opfer an Quantität und Qualität gleichgemacht, und die täglichen Brand- und Speisopfer des Mazzotfestes bedeutend erhöht (s. S. 467 f.), dagegen die täglichen Opfer des Laubhüttenfestes gegen die mosaische Vorschrift abgemindert. Außerdem sind in Wegfall gekommen das Wochen- oder Erntefest und im siebenten Monate der Posaunentag und das Versöhnungsfest mit seinem großen Sühnopfer (s. S. 468). Statt dessen sind große Sündopfer für den ersten, siebenten und vierzehnten Tag des ersten Monats angeordnet (s. S. 464). Um die Bedeutung dieser Aenderungen würdigen zu können, müssen wir die Idee des mosaischen Festcyclus ins Auge fassen. Vgl. über denselben m. bibl. Archäol. I §. 76 ff. Die gottesdienstlichen Feiern, welche das mos. Gesetz außer dem täglichen Opferdienste vorschreibt, bilden einen nach der Siebenzahl geregelten Cyclus von Festtagen und Festzeiten, welcher im Sabbate seine Wurzel hat und nach der durch die Schöpfung

geordneten Einteilung der Zeit in Wochen, Monate und Jahre geglidert ist. Wie Gott der Herr die Welt in sechs Tagen geschaffen und die Schöpfung am siebenten Tage dadurch vollendete, daß er diesen Tag durch Ruhen von seinen Werken segnete und heiligte, so solte auch sein Volk jeden siebenten Wochentag durch Ruhe von aller Arbeit und durch ein besonderes Brand- und Speisopfer ihm heiligen; und wie der siebente Tag der Woche, so solte auch der siebente Monat des Jahres durch Feier des Neumondes mit Sabbatruhe und besonderen Opfern geheiligt werden, und jedes siebente Jahr ein Sabbatjahr sein. In diesen nach der Siebenzahl geordneten Cyclus heiliger Tage waren die dem Gedächtnisse der Großtaten des Herrn zur Gründung, Erhaltung und Beseligung seines Volks geweihten Jahresfeste so eingeglidert, daß die Zahl dieser Jahresfeste sieben betrug: Pascha, Mazzot, Wochenfest, Posaunentag, Versöhnungstag, Laubhütten und Schluß dieses Festes, von welchen Mazzot und Laubhütten je sieben Tage gefeiert wurden. Diese sieben Feste bildeten zwei Festkreise, von welchen der erste mit drei Festen sich auf die Erhebung Israels zum Volke Gottes und seine irdische Subsistenz bezog, der zweite in den siebenten Monat fallende und durch den Posaunentag vorbereitete die Erhaltung Israels im Gnadenstande und seine Beseligung im Vollgenusse der Heilsgüter zum Objecte hatte, und mit dem Versöhnungstage begann, im Laubhüttenfeste culminirte und mit der Octave dieses Festes schloß. In der Ezechielschen Festthora hingegen bildet zwar auch der Wochensabbat die Grundlage aller Festzeiten und ihm correspondirt die Neumondsfeier als Monatssabbat, aber die Zahl der Jahresfeste ist auf das Pascha, die siebentägige Mazzotfeier und das siebentägige Fest des siebenten Monats (Laubhüttenfest) reducirt. Weggefallen ist das Wochenfest und die Darbringung der Erstlingsgarbe am andern Tage der Mazzot, womit die Beziehung dieser beiden Feste auf die Ernte oder den irdischen Lebensunterhalt aufgehoben ist. Wichtiger noch ist die Aufhebung sowol des Posaunentages als des Versöhnungstages und der Octave der Laubhüttenfeier, und die Einsetzung von drei großen Sündopfern im ersten Monate, wodurch der siebente Monat des sabbatlichen Charakters, den er in der mos. Thora hat, entkleidet wird. Nach der mos. Festordnung solte Israel sein Leben dem Herrn und seinem Dienste dergestalt weihen, daß es alljährlich in dem Monate seiner Ausführung aus Aegypten, als dem ersten Monate des Jahres, das Gedächtnis dieser göttlichen Gnadentat durch die Feier des Pascha und der siebentägigen Mazzot beging, in dem Opfer des Paschalammes und dem Paschamahle die ihm zuteil gewordene Verschonung seiner Erstgeburt und seine Aufnahme in den Bund mit dem Herrn sich neu zueignete und in der Mazzotfeier seine Versetzung aus dem alten Wesen Aegyptens in das neue Leben der göttlichen Gnade erneuerte, hierauf allmonatlich durch ein Sündopfer am Neumonde Sühnung für die in dem verflossenen Monate begangenen Schwachheitssünden empfing, und den siebenten Monat des Jahres sabbatlich beging durch Feier des Neumondes mit Sabbatruhe und des zehnten Tages als Versöhnungstag, an welchem ihm durch das Blut des großen Sündopfers Vergebung aller im Laufe des Jahres ungesühnt gebliebenen Sün-

den und Reinigung seines Heiligtumes von allen Unreinigkeiten der ihm Nahenden gewährt wurde, so daß es an dem darauf folgenden Laubhüttenfeste nicht nur dem Herrn seinem Gotte für die gnädige Bewahrung auf dem Wege durch die Wüste und die Einführung in das an Gütern reich gesegnete Canaan danken, sondern auch die Glückseligkeit der Lebensgemeinschaft mit seinem Gotte schmecken konte. Anhebend mit der Feier des Gedächtnisses der Aufnahme in den Gnadenbund des Herrn gipfelte die jährliche Festfeier Israels in den beiden hohen Festen des siebenten Monats, dem großen Versöhnungstage und der freudenreichen Laubhüttenfeier, anzudeuten, daß das unter dem Gesetze stehende Volk außer der von Monat zu Monat erforderlichen Sühnung noch einer großen allumfassenden Sühne im siebenten Monate des Jahres bedarf, um des Segens seiner Einführung in Canaan sich erfreuen, die Seligkeit seiner Gotteskindschaft genießen zu können. Nach der Fest- und Opferordnung Ezechiels dagegen soll Israel jedes neue Jahr seines Lebens mit einem großen Sündopfer am ersten, siebenten und vierzehnten Tage des ersten Monats beginnen und durch das Blut dieser Sündopfer sich Vergebung aller Sünden und Tilgung aller Verunreinigungen seines Heiligtums erwirken, bevor es im Paschamahle den Gnadenbund mit dem Herrn und in den Mazzottagen seine Versetzung in das neue Leben der Gnade erneuert und das Jahr hindurch im täglichen Brandopfer, durch erhöhte Sabbatopfer und die regelmäßigen Neumondsopfer, endlich durch die Gedächtnisfeier seiner Einführung in Canaan seinen Lebensgang dem Herrn weiht, um unsträflich, gerecht und glückselig vor ihm zu leben. In der mos. Fest- und Opferordnung liegt der umfassendste Sühnact und die vollkommenste Versöhnung des Volkes mit Gott, welche der A. Bund gewähren konte, im siebenten Monate, dem Sabbatmonate des Jahres, wodurch angedeutet wird, daß der sinaitische Bund das Volk Israel der Versöhnung entgegenführt und dieselbe ihm erst in des Jahres Mitte darbietet; die neue Cultusordnung Ezechiels hingegen bietet dem zu seinem Gotte zurückkehrenden Israel die Versöhnung durch Vergebung seiner Sünden und Reinigung von seinen Unreinheiten zu Anfang des Jahres, so daß es in der Kraft des sühnenden Opferblutes das Jahr hindurch in Gerechtigkeit vor Gott wandeln und seiner Gnadengüter sich erfreuen kann. Insofern nun das große Sühnopfer des Versöhnungstages typisch auf das ewig gültige Sühnopfer, welches Christus in der Mitte der Weltjahre durch seinen Kreuzestod auf Golgatha bringen solte, hindeutet, so weist die Verlegung der Hauptsühnopfer in den Anfang des Jahres bei Ezechiel darauf hin, daß für das Israel des N. Bundes dieses ewig gültige Sühnopfer die Grundlage für alle seine Gottesdienste und Festfeiern wie für seinen ganzen Lebenswandel bilden werde. Hierin liegt das messianische Moment der Ezechielschen Opfer- und Festordnung, wodurch dieselbe einen der neutestamentlichen Vollendung des Opferdienstes mehr entsprechenden Charakter gewint, der uns auch in den übrigen tiefer gehenden Modificationen der mosaischen Opferthora durch Ezechiel entgegentritt; sowol darin, daß das tägliche Opfer auf ein Morgenopfer reducirt ist, als darin daß die Beträge der Sabbat- und der Mazzotopfer im Vergleich mit den

mosaischen Sätzen verdreifacht sind (s. S. 470 u. 467 f.), und besonders in der Aenderung des Verhältnisses der Quantität des Speisopfers zu dem Betrage des Brandopfers. Da nämlich das Brandopfer die Versöhnung und Hingabe des Opfernden an den Herrn, das Speisopfer aber die Frucht dieser Hingabe, die Heiligung des Lebens in guten Werken abschattet, so weist die Erhöhung des Betrags des Speisopfers beim Brandopfer darauf hin, daß das Volk, welches diese Opfer bringt, auf Grund der ihm zuteil gewordenen Versöhnung mehr Frucht der Heiligung in guten Werken schaffen werde. Weiter wagen wir die Unterschiede zwischen der Mosaischen und der Ezechielschen Opferthora nicht auszudeuten und weder in den Zahlen der für die einzelnen Festtage vorgeschriebenen Opferthiere, noch darin, daß der Betrag des Speisopfers für das tägliche Brandopfer anders als für die Festopfer bestimt ist, und in andern dem ähnlichen Dingen messianische Beziehungen nachzuweisen. Diese Detailbestimmungen scheinen nur zur Individualisirung der Sache zu gehören. Auch darin, daß die Ausrichtung der Sabbat- Neumond- und Festopfer des Volkes dem Fürsten obliegen soll, sowie in der Bestimmung des Platzes, auf dem der Fürst im Tempel anbeten und das Opfermahl halten soll, vermögen wir keine messianischen Momente zu erkennen, da in Bezug auf diese Bestimmungen die Stellung, welche David und Salomo zum Tempel und Cultus eingenommen haben, für Ezechiel maßgebend waren. Gleicherweise ist die Vorschrift über das Erbeigentum des Fürsten und die Vererbung desselben auf seine Söhne (46, 16 ff.) daraus zu erklären, daß der zukünftige David gleich dem Sohne Isai's als König gedacht ist, der nicht persönlich, sondern nur in seinem Geschlechte ewig Fürst Israels sein werde. Beachtenswert erscheint nur noch der Umstand, daß in der ganzen Ezechielschen Cultusordnung des Hohenpriesters nicht Erwähnung geschieht, sondern von allen Priestern die Heiligkeit gefordert wird, welche das mos. Gesetz von dem Hohenpriester verlangte. Dies weist darauf hin, daß das Israel der Zukunft seinem Berufe, ein heiliges Volk des Herrn zu sein, in vollkommnerer Weise entsprechen werde, als in der vergangenen Zeit. In dieser Hinsicht wird sich auch der neue Tempel von dem alten, Salomonischen, unterscheiden. Die sehr detailirte Beschreibung der Thore und Vorhöfe mit ihren Gebäuden im neuen Tempel hat keinen andern Zweck als den zu zeigen, wie das zukünftige Heiligtum in allen Stücken der Heiligkeit des Hauses des Herrn entsprechen und so eingerichtet sein werde, daß kein am Herzen und Fleische Unbeschnittener in dasselbe kommen könne, es zu entweihen. — Alle diese Dinge aber gehören zur *σκιὰ τῶν μελλόντων*, welche vergehen solte, als das *σῶμα τοῦ Χριστοῦ* erschien (Col. 2, 17. Hebr. 10, 1). Wenn daher *M. Baumg.*, *Aub.* u. andere Chiliasten meinen, daß nach Israels dereinstiger Bekehrung zu Christo dieses Schattenwerk werde wieder aufgerichtet werden, wofür *Baumg.* sich sogar auf die Autorität des Heidenapostels beruft, so haben sie die Warnung diesesselben Apostels: *βλέπετε, μή τις ὑμᾶς ἔσται ὁ συλαγωγῶν διὰ τῆς φιλοσοφίας καὶ κενῆς ἀπάτης, κατὰ τὴν παράδοσιν τῶν ἀνθρώπων, κατὰ τὰ στοιχεῖα τοῦ κόσμου καὶ οὐ κατὰ Χριστόν* Col. 2, 8. 16. 20 f. gänzlich außer Acht gelassen.

Was endlich die Weissagung von Gog dem Fürsten von Magog und seinem Kriegszuge gegen das wiederhergestellte Land und Volk Israel (Ez. 38 u. 39) und ihr Verhältnis zu der in c. 40—48 geschilderten neuen Gestaltung des Gottesreiches anlangt, so entspricht die Annahme, „daß Gog und Magog überhaupt alle zukünftigen Feinde des Reiches Gottes repräsentiren und hier in ein großes Gemälde zusammengefaßt sei, was sich in einer langen Reihe von Tatsachen entwickelte, so daß die Deutungen von den Syrischen Königen, von den Gothen und Vandalen, von den Türken, alle zugleich wahr und nur in ihrer Ausschließlichkeit falsch seien" (*Hgstb.* zu Apok. 20, 7), weder dem Inhalte dieser Weissagung, noch läßt sie sich mit der Stellung, welche dieselbe bei Ezech. und in der Apok. einnimt, vereinigen. Denn die Weissagung von Gog ist zwar wesentlich verschieden von denen, die sich mit den Assyrern, Chaldäern, Aegyptern und anderen kleineren oder größern Weltvölkern beschäftigen, hat aber trozdem nichts „Utopisches", das auf einen „durchaus idealen, zusammenfassenden Charakter" hinwiese. Mag immerhin der Name *Gog* von Ezech. frei aus *Magog* gebildet sein, und mögen auch die Völker, welche Gog von den Enden der Erde gegen das wiederhergestellte und in tiefem Frieden lebende Israel zum Kriege herbeiführt, noch so entlegen sein, so sind doch *Magog, Meschech, Thubal, Pharas, Cusch, Phut* nicht utopische Völker, sondern Namen geschichtlicher Völkerstämme, deren Existenz keinem Zweifel unterliegt, obgleich ihre Wohnsitze außerhalb der bekanten, civilisirten Welt liegen. Ob die altjüdische Deutung des Namens *Magog* von dem großen Skythischen Volksstamme begründet sei, oder nicht, lassen wir dahingestelt sein, aber so viel steht fest, daß *Magog* ein im äußersten Norden der den Alten bekanten Welt seßhaftes Volk war. Auch darüber wollen wir nicht entscheiden, ob der von *Herod.* I, 103 ff. erzählte Einfall der Skythen in Vorderasien den historischen Ausgangs- oder Anknüpfungspunkt für Ezechiels Weissagung von Gog bilde, aber darüber kann kein Zweifel bestehen, daß diese Weissagung nicht von jenem Einfalle der Skythen handelt, sondern einen lezten großen Kampf in Aussicht stelt, welchen die an den Säumen des Erdkreises wohnenden Heiden gegen das Reich Gottes unternehmen werden, nachdem das Weltreich in seinen geordneten Staatsformen von Assur, Babel, Javan untergegangen sein und das Reich Christi sich über die ganze civilisirte Welt ausgebreitet haben wird. Gog von Magog ist die lezte feindliche Phase der gottfeindlichen Weltmacht, die auf Erden gegen das Reich Gottes Krieg führen wird, und zwar die rohe Macht der uncivilisirten Heidenwelt, die erst nach dem Sturze der in der Apokalypse den Namen Babel führenden Weltmacht d. i. erst gegen Ende des gegenwärtigen Weltlaufes wider die Kirche Christi auftreten und anstürmen wird, um sie zu verwüsten und zu zerstören, aber von dem Herrn selber durch Wunder seiner Allmacht vernichtet werden wird. In dem „Völkerconglomerate", welches Gog am Ende der Jahre wider das Volk Israel heranführt, ist alles Widergöttliche der Heidenwelt vereinigt, das reif geworden, um in die große Kelter des Zornes Gottes geworfen, um von den Wettern des göttlichen Gerichts vertilgt zu werden (38, 21. 22. 39, 6). „Insofern nun

hier — bemerkt richtig *Baumg.* in *Herz.*'s Realencykl. IV S. 303 — die bloße und lezte Bosheit der Völkerwelt gegen das Reich Gottes vorgestelt wird, kann Ezech. sagen, daß schon die Propheten der vorigen Zeiten von diesem Feinde geweissagt haben (38,17) und daß der Tag der Rache über Gog und Magog der ist, von dem Jehova früher geredet hat (39,8): Alles nämlich was von Feindschaft der Heiden wider Jehova's Reich und von dem Gericht über diese Feindschaft gesagt ist, findet in diesem allerlezten und alleräußersten Gegensatze seine schließliche Erfüllung." Damit steht nicht nur die Wiederaufnahme dieser Weissagung in Apok. 20 im Einklange, sondern auch die Aussage der Apok., daß der aus seinem Gefängnisse losgelassene Satan es ist, der die Heiden zum Streit wider das Heerlager der Heiligen und die geliebte Stadt verführt, und daß Feuer von Gott aus dem Himmel diese Feinde verzehrt, und der Teufel der sie verführt hat in den Feuerpfuhl zu ewiger Qual geworfen wird. — Nach dem Allem steht das Auftreten Gogs erst noch in der Zukunft bevor, und wie sich dasselbe gestalten werde, das wird erst der Tag klar machen.

Druck von Ackermann u. Glaser in Leipzig.

Bei Dörffling u. Franke in Leipzig sind erschienen:

Biblischer Commentar über das Alte Testament

von **Carl Friedr. Keil** und **Franz Delitzsch.**

Bis jetzt sind erschienen:

Theil I Band 1: Commentar über Genesis und Exodus von Prof. Dr. **C. F. Keil.** Zweite verbesserte und vermehrte Auflage. Preis 2 Thlr. 24 Ngr.

„ I „ 2: Commentar über Leviticus, Numeri und Deuteronomium von Demselben. Preis 2 Thlr. 24 Ngr.

„ II „ 1: Commentar über Josua, Richter, Ruth von Demselben. Preis 2 Thlr.

„ II „ 2: Commentar über die Bücher Samuels von Demselben. Preis 1 Thlr. 26 Ngr.

„ II „ 3: Commentar über die Bücher der Könige von Demselben. Preis 2 Thlr.

„ III „ 1: Commentar über den Propheten Jesaia von Prof. Dr. **Franz Delitzsch.** Preis 3 Thlr. 10 Ngr.

„ III „ 3: Commentar über den Propheten Ezechiel von Prof. Dr. **C. F. Keil.**

„ III „ 4: Commentar über die zwölf kleinen Propheten von Prof. Dr. **C. F. Keil.** Preis 3 Thlr. 10 Ngr.

„ IV „ 1: Commentar über den Psalter von Prof. Dr. **Franz Delitzsch.** Neue Ausarbeitung. Preis 4 Thlr. 20 Ngr.

„ IV „ 2: Commentar über das Buch Iob von Prof. Dr. **Franz Delitzsch.** Preis 2 Thlr. 24 Ngr.

Delitzsch, F., Dr. u. Prof. d. Th., **System der biblischen Psychologie.** Zweite durchaus umgearbeitete und erweiterte Auflage. 1861. gr. 8. 2 Thlr. 24 Ngr.

Kahnis, Dr. K. F. A., Prof. d. Theol. an der Universität Leipzig u. Domh. des Hochstifts Meißen, **Die Lutherische Dogmatik.** Erster Band. gr. 8. 1861. 3⅓ Thlr.

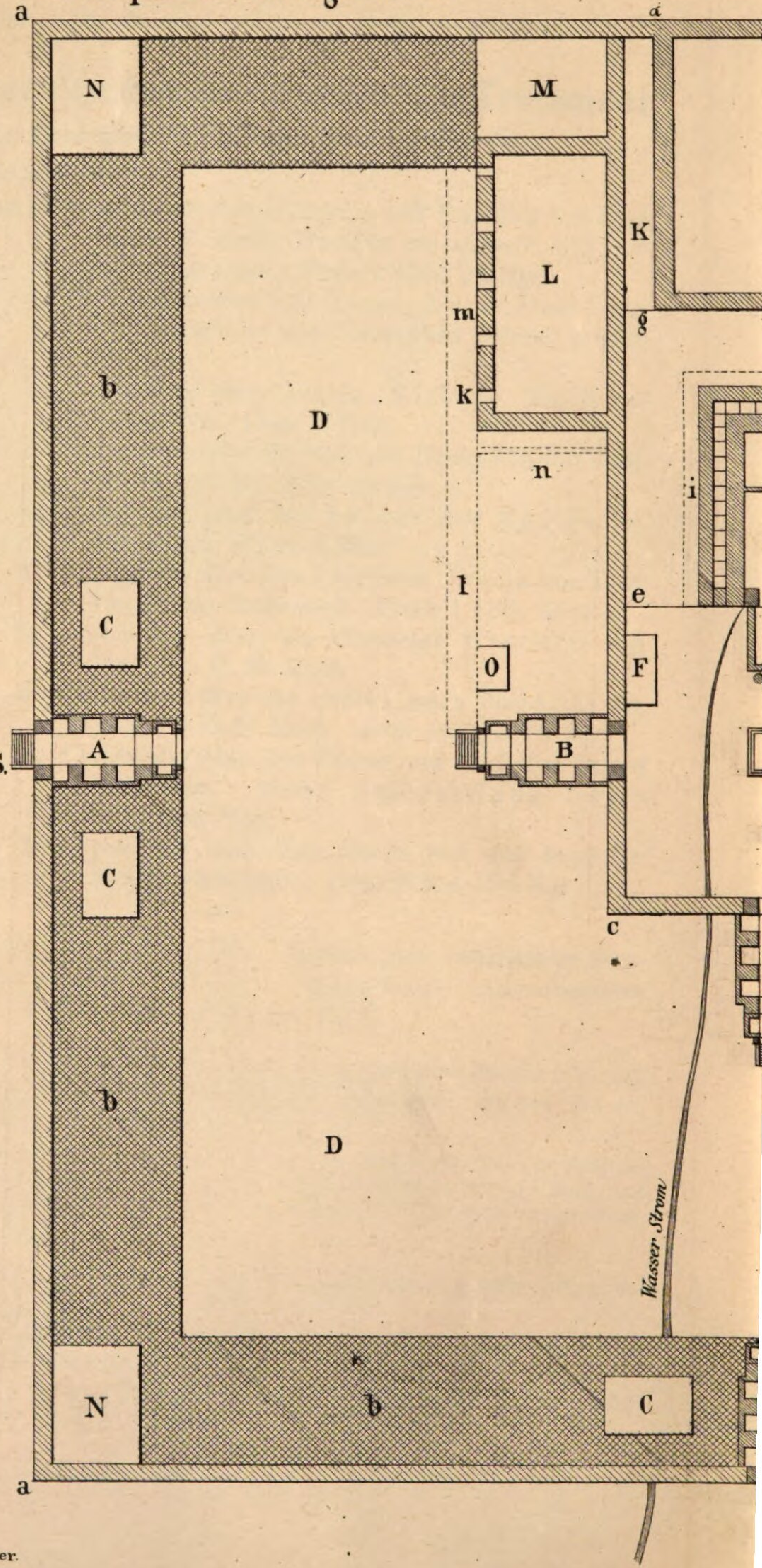
Inhalt: 1. Die Geschichte der luth. Dogmatik. — 2. Die Religion (das Wesen der Religion; die Wahrheit der Religion; die Apologetik). — 3. Das Wort Gottes (der alte Bund; das Bundesvolk; die Propheten; Jesus Christus; das apostol. Wort; das Wesen und die Wahrheit des Christenthums).

Desselben Werkes zweiter Band: **Der Kirchenglaube** historisch-genetisch dargestellt. gr. 8. 1864. 3 Thlr.

Inhalt: 1) Der altkatholische Kirchenglaube. 2) Der mittelalterliche Kirchenglaube. 3) Die Reformation. 4) Die lutherischen Glaubenslehren.


Der dritte Band (**System der Dogmatik**) befindet sich unter der Presse und wird Anfang Mai erscheinen.

Grundplan des Heiligthumes.



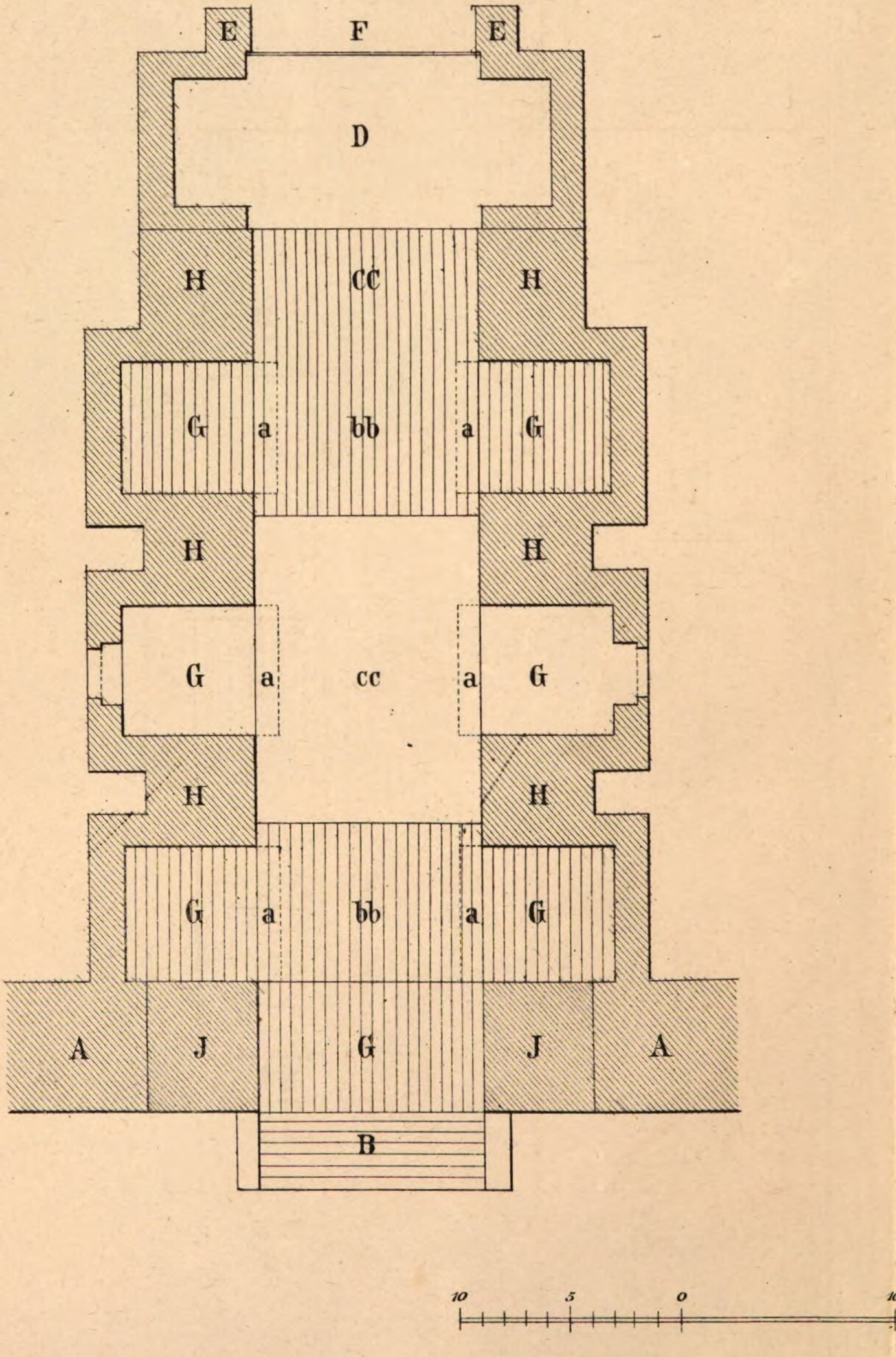
Heinrich Tümmler.

Taf. I.



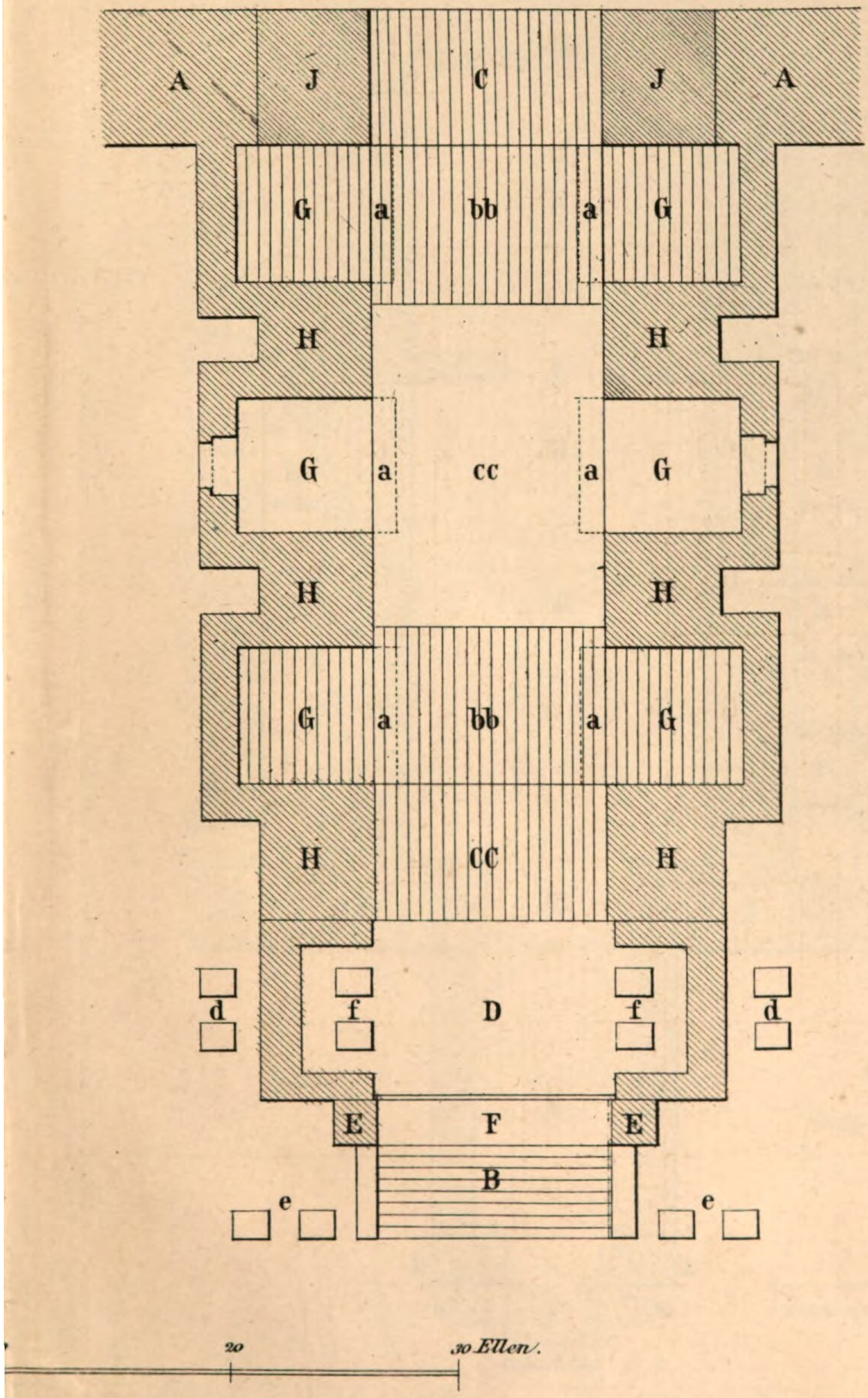
Lith. Anst. v. J. G. Bach, Leipzig.

I. Aussen Thor.



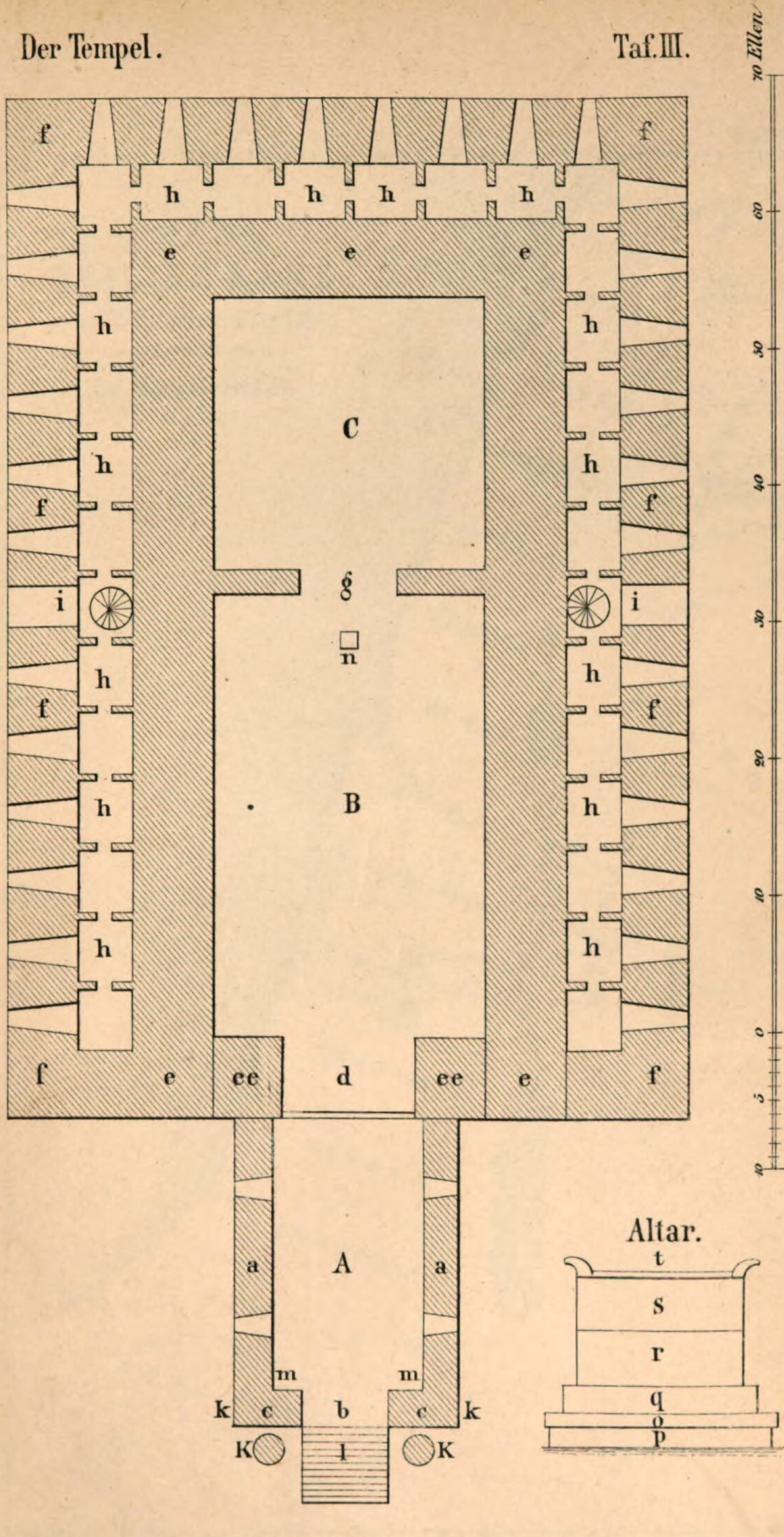
Heinrich Tümmler.

II. Binnen Thor. Taf. II.



Lith. Anst. v. J. G. Bach, Leipzig

Der Tempel. Taf. III.



Heinrich Tümmler.

Lith. Anst. v. J. G. Bach, Leipzig



Lith. Anst. v. J. G. Bach, Leipzig.

Häusler.

BSB Bayerische StaatsBibliothek
MDZ Münchener DigitalisierungsZentrum Digitale Bibliothek

Keil, Carl Friedrich, 1807-1888 / Keil, Carl Friedrich, / Delitzsch, Franz,

Biblischer Commentar über das Alte Testament

Bd.: 3,3

Leipzig 1868

Exeg. 554 lh-3,3
urn:nbn:de:bvb:12-bsb10481318-6